This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

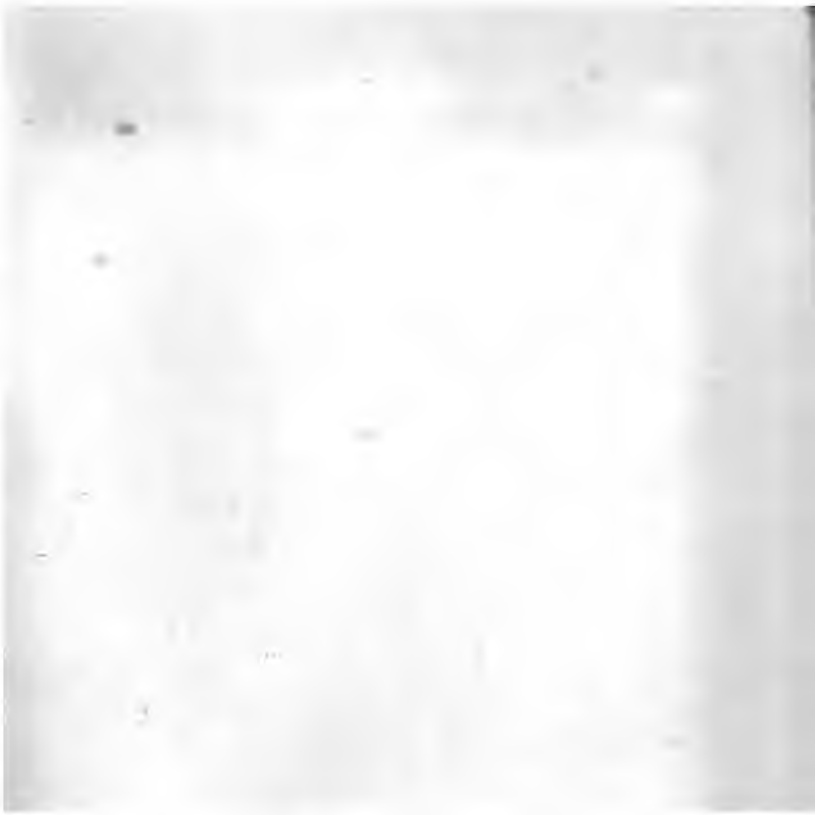
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600107602M



Die

christliche Lehre

von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung.

Von

Dr. Ferdinand Christian Baur,

ordentl. Professor der evang. Theologie an der Universität zu Tübingen,
Ritter des Ordens der würtemb. Krone.

Dritter Theil.

Die neuere Geschichte des Dogma, von der Reformation bis in die neueste Zeit.

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.
1843.

110. i. 41.

Vorrede.

In dieſem dritten Bande iſt die von mir bearbeitete Geſchichte der beiden Lehren von der Dreieinigkeit und der Menſchwerdung Gottes bis auf den Punct, auf welchem ihre Entwicklungsgeſchichte in der Gegenwart ſteht, herabgeführt, und ſomit das Ganze, ſeinem urſprünglichen Plane gemäß, vollendet.

Wie dieſer dritte Band den beiden andern an Umfang gleichkommt, ſo glaube ich ihn auch mit dem Bewußtſeyn dem Publicum übergeben zu können, daß ich auch auf dieſem letzten Stadium des von mir durchlaufenen Wegs alle Erſcheinungen, welche auf demſelben vor mir lagen, mit gleicher Liebe zur Sache behandelt, und keine Mühe geſcheut habe, allem nachzugehen, was mir theils für die äuſſere Erſcheinung des Dogma, theils für ſeinen innern Entwick-

lungsgang geſchichtliche Wichtigkeit zu haben ſchien. Nur was in der neueſten Zeitgeſchichte bis jezt noch immer nur als Gerücht und Tradition in zweideutiger Geſtalt umläuft, und ſo laut und zuverſichtlich es ſich auch in Tagesblättern und Flugſchriften vernehmen läßt, doch noch in keinem urkundlichen Zeugniß eine Kunde ſeiner Exiſtenz gegeben hat, habe auch ich in den Kreis der geſchichtlichen Wahrheit hereinzuziehen nicht wagen können.

Reſultate am Schluſſe des Werks, im Rückblick auf das Ganze, zu ziehen, habe ich für überflüſſig gehalten, und auch aus dem Grunde unterlaſſen, weil man ohnedieß ſo geneigt zu der Vorausſezung iſt, es ſey dem Verfaſſer eines hiſtoriſchen Werks, wie das vorliegende iſt, überhaupt nur um die Reſultate, oder um andere Reſultate als ſolche zu thun, welche ſich jedem von ſelbſt aus der unbefangenen Betrachtung des vor ihm liegenden geſchichtlichen Ganges der Sache ergeben müſſen. Iſt es die Aufgabe des Geſchichtforſchers, den innern Zuſammenhang der gegebenen Erſcheinungen dem tiefer gehenden Blicke aufzuſchließen, ſo kann das Eine, alle andern Zwecke in ſich begreifende, Reſultat nur die Totalanſchauung des geſchichtlichen Proceſſes ſeyn, in

welchem das Eine immer wieder die Vorausſezung des Andern iſt, und in der Negativität und Endlichkeit, welche auch auf dem Gebiet der hier gegebenen Unterſuchungen alle geſchichtlichen Erſcheinungen als ihren gemeinſamen Character an ſich tragen, um ſo mehr die göttliche Subſtanz des chriſtlichen Dogma, welche als das Unwandelbare und Unvergängliche allem Wandelbaren und Vergänglichen zu Grunde liegt, zum Bewußtſeyn kommt. Mit dieſem, auf die Objectivität der Geſchichte gerichteten, Sinne die Geſchichte des chriſtlichen Dogma einen Schritt weiter zu führen, um mit ihr über die Aeuſſerlichkeit der bisherigen Behandlungsweiſe, in welcher die ſogenannte Dogmengeſchichte noch wenig mehr iſt, als ein Bericht über Meinungen und Behauptungen, Verhandlungen und Beſchlüſſe, ein Verzeichniß von Namen und Perſonen, von literariſchen Notizen und Büchertiteln, hinwegzukommen, und ſie ihrem innern Begriff, und ebendamit auch dem ächt proteſtantiſchen Standpunct der kritiſchen Betrachtung näher zu bringen, auf welchem man die Sache ſich frei in ſich ſelbſt bewegen, und in alle zu ihrem Weſen gehörenden Formen und Geſtaltungen eingehen läßt, aber ebendarum auch das freieſte Intereſſe an ihr hat, weil die Bewegung der Sache nichts anders iſt,

als die Bewegung des Geiſtes ſelbſt — zur Löſung dieſer Aufgabe einen weitern Beitrag zu geben, iſt auch bei dieſer Arbeit wenigſtens mein ernſteſtes und eifrigſtes Beſtreben geweſen.

In dieſem Bewußtſeyn übergebe ich meine Arbeit dem Publicum mit dem Wunſche, daß ſie, wie im Ganzen, ſo beſonders auch in dem hier vorliegenden, ſie vollendenden Bande, nicht nur der Aufmerkſamkeit Derer, welche ſolche Studien zu würdigen wiſſen, nicht unwürdig erachtet werde, ſondern auch in ihrem Theile etwas dazu beitragen möge, die ächt proteſtantiſche, auf kritiſcher Forſchung beruhende, Freiheit der Wiſſenſchaft, ohne welche es auch kein Heil für die Kirche gibt, gegen die Reactionen und Machinationen, mit welchen dieſelbe in unſerer Zeit ſo vielfach zu kämpfen hat, aufrecht zu erhalten und trotz derſelben nur um ſo feſter zu begründen.

Inhalt.

Dritte Periode.

Von der Reformation bis in die neueste Zeit.

	Seite
Einleitung	3 — 18
Das Verhältniß der Scholastik zur Reformation	3 — 5
Das Princip der Reformation	5 — 11
Die Philosophie in ihrem Unterschied von der Theologie	11 — 16
Die Eintheilung der dritten Periode . . .	16 — 18

Erster Abschnitt.

Die von dem kirchlichen Dogma ausgehende Entwicklung	19 — 464

Erstes Kapitel.

Der Standpunct der Reformatoren. Melanchthon und Calvin	19 — 46
Die loci Melanchthons	19 — 28
Das protestantische Gottesbewußtseyn. Die Absolutheit der Idee Gottes. Calvin's Prädestinationslehre	28 — 40
Calvin's Lehre von Gott, von der Trinität und der Person Christi	40 — 46

Seite

Zweites Kapitel.

Die Antitrinitarier. Mich. Servet . . . . . 46 — 103
Die Antitrinitarier, Hetzer, Denk, Campanus, Joris 46 — 54
Mich. Servet. Die Hauptsäze seiner Theorie . 54 — 56
Seine Polemik gegen die Trinitätslehre . . 56 — 62
Die Hauptsäze seiner Christologie: Christus ist 1. Mensch, 2. Gott . . . . . 62 — 66
Seine Lehre vom Wesen Gottes. Absolute Unbegreiflichkeit Gottes . . . . . 66 — 69
Gott Geist, Gottmensch; Christus Licht, Wort, Fleisch, Sohn . . . . . 69 — 77
Das Wort an sich Fleisch . . . . . 78 — 81
Das Verhältniß des heiligen Geistes zum Wort und Sohn. Der heilige Geist der Geist als selbstbewußter Geist . . . . . 81 — 92
Der innere Zusammenhang seines Systems . 93 — 100
Das Verhältniß desselben zu ältern Lehren . 100 — 103

Drittes Kapitel.

Faustus Socinus und die Socinianer . . . 104 — 183
Der Standpunct des F. Socinus und das Princip seiner Lehre . . . . . 104 — 108
Die negative Seite der socinianischen Lehre, ihr Widerspruch gegen die Trinitätslehre und die Lehre von der Person Christi . . . 108 — 137
Practische Ansicht von der Religion und dem Wesen Gottes. Gott der absolute Wille, der Mensch das absolute Subject . . 108 — 117
Die Freiheit des Menschen und die Präscienz Gottes . . . . . 117 — 123
Socin und Calvin . . . . . 123 — 126
Polemik gegen die Trinitätslehre . . . 126 — 128
gegen die Person Christi . . . 128 — 134
Widerlegung des Arianismus . . . 135 — 137
Die positive Seite der socinianischen Lehre . 138 — 183
Die übernatürliche Erzeugung . . . 138 — 140

	Seite
Die Auferstehung und die Erhöhung zum Sohn Gottes und Gott	140 — 144.
Die Anbetung und Anrufung Christi. Die Controverse hierüber zwischen F. Davidis und F. Socinus	144 — 152
Das Moment dieser Frage für das socinianische System	152 — 158
Der Character des Socinianismus . .	158 — 162
Reformationsbewußtseyn der Socinianer .	162 — 165
Die Exegese der Socinianer	165 — 181
Ihre Vorzüge und Mängel	165 — 169
Erklärung des Prologs im Ev. Joh. Hypothese Socins. Die Stellen Joh. 8, 58. Col. 1, 15 f. Phil. 2, 6 f.	169 — 181
Die Lehre vom heiligen Geist	181 — 183

Viertes Kapitel.

Die Lehre der Arminianer in ihrem Verhältniß zur socinianischen. Joh. Crell. Limborch . .	184 — 219
Die Differenz der Socinianer und Arminianer in der Lehre von der Trinität: die Subordinationstheorie der leztern	184 — 185
Die practische Tendenz der Arminianer und ihre Indifferenz gegenüber der polemischen Schärfe der Socinianer	185 — 199
Joh. Crell und seine Argumente	
1. gegen die Trinitätslehre überhaupt .	191 — 194
2. gegen die Lehre von der Zeugung und Menschwerdung des Sohns . .	194 — 200
3. gegen die Lehre vom heiligen Geist .	200 — 203
Seine Argumentation für das Daseyn Gottes	204 — 206
Limborch's Lehre von Gott	207 — 212
Joh. Crell und Limborch über die Präscienz Gottes	213 — 219
Die sittliche Freiheit die Grundidee der Arminianer und der Socinianer	218 — 219

	Seite
Das Verhältniß der zweiten und dritten Person zur ersten	389 — 392
Die Lehre vom Ausgang des heil. Geistes	392 — 397
Die Verhandlungen der würtemb. Theologen mit dem griechischen Patriarchen	392 — 396
Reinboths Widerspruch	396 — 398

Achtes Kapitel.

Die orthodoxe Lehre der protestantischen Theologie.	
B. Die Lehre von der Person Christi . . .	398 — 464
Zusammenhang der Lehre von der Person Christi mit der Lehre vom Abendmahl . . .	398 — 399
Luther und Zwingli	399 — 410
Luther's Ubiquitätslehre und Zwingli's Allöose	399 — 404
Die Schwierigkeiten, in welche sich Luther verwickelte	405 — 408
Das Moment dieser Controverse . . .	408 — 410
Weiterer Streit über die Ubiquität des Leibs Christi. J. Brenz	410 — 412
Fixirung der Differenz über die Lehre von der Person Christi	413 — 415
Die Concordienformel und ihre Bestimmungen .	415 — 420
Ihre Inconsequenz und die Unhaltbarkeit ihrer Theorie von der Idiomen-Communication .	420 — 425
Der Gegensaz zwischen der lutherischen und der reformirten Kirche	425 — 427
M. Chemniz's Entwicklung der Lehre von der Idiomen-Communication. Der Widerspruch in der Lehre von der Ubiquität . . .	428 — 436
Schärfere Bestimmung der Lehre von der Ubiquität und von der Idiomen-Communication durch die folgenden lutherischen Theologen .	437 — 441
Calixt's Widerspruch gegen diese Theorie, und ihre Rechtfertigung	441 — 444
Weitere Entwicklung u. Beurtheilung dieser Theorie	444 — 450
Streit der Theologen in Tübingen und Giessen	450 — 457
Allgemeines Urtheil über den dogmatischen und speculativen Werth der lutherischen Theorie	457 — 464

Seite

Zweiter Abschnitt.

Die von der Philosophie ausgehende Entwicklung . . . . . 465 — 750

Erstes Kapitel.

Die Reformation und die neue Epoche der Philosophie. Cartesius . . . . . 465 — 494
Die Reformation die Befreiung des Geistes von der Auctorität und die Rückkehr des Geistes in sich 465 — 467
Die Einheit des geistigen Processes . . . 467 — 468
Cartesius. Der Zusammenhang seines Princips mit dem Princip des Protestantismus . 468 — 470
Der nähere Sinn seines Princips . . . . 470 — 473
Denken und Ausdehnung, die beiden Substanzen und Gott . . . . . 473 — 477
Die Gewißheit der Idee Gottes und die objective Existenz Gottes . . . . . 477 — 483
Speculative Bedeutung des Cartesius. Das Denken als Princip seiner Philosophie in seinem Verhältniß zur Idee Gottes . . . . 484 — 492
Das Großartige seiner Philosophie und ihr Mangel . . . . . 492 — 494

Zweites Kapitel.

Das System des Spinoza . . . . . 495 — 545
Der Fortschritt von Cartesius zu Spinoza . 495 — 498
Gott die absolute Substanz, ihre Attribute und die modi derselben . . . . . 498 — 506
Die Nothwendigkeit der göttlichen Natur . . 506 — 508
Das Endliche . . . . . 509 — 512
Die Immanenz Gottes und der Welt . . . 512 — 514
Das Verhältniß von Seele und Leib, oder der Ideen und der Dinge; Denken und Ausdehnung; der wesentliche Fehler des Systems . 514 — 522

Seite

Das Wahre und Falſche, oder das Adäquate und Inadäquate der Ideen. Drei Arten der Erkenntniß. Die Knechtſchaft und Freiheit des Geiſtes . . . . . 522 — 531
Das abſolute Wiſſen des Geiſtes und die intellectuelle Liebe . . . . . 531 — 536
Gott das unendliche Denken . . . . . 537 — 538
Der Character des Syſtems . . . . . 539 — 541
Spinoza und Böhme . . . . . 541 — 543
Der Gegenſaz des Spinozismus und der orthodoxen Theologie . . . . . 543 — 545

Drittes Kapitel.

Leibniz und Wolf . . . . . 545 — 596
Leibniz . . . . . 545 — 577
Seine Stellung zu Carteſius und Spinoza . 545 — 546
Das Princip ſeiner Philoſophie . . . . . 546 — 548
Die Lehre von den Monaden . . . . . 548 — 549
Das Verhältniß von Geiſt und Materie . . 549 — 553
Der Begriff Gottes . . . . . 553 — 556
Die Theodicee . . . . . 556 — 561
Leibniz und Bayle . . . . . 561 — 571
Bayle, die Entzweiung des Denkens und Glaubens 562 — 566
Die Conformität des Glaubens und der Vernunft 567 — 571
Der Gegenſaz des supra und contra rationem, die Schranke der Vernunft in der Leibniz'ſchen Philoſophie . . . . . 571 — 577
Wolf. Seine natürliche Theologie . . . 577 — 589
Die Wolf'ſchen Theologen. Reuſch . . . 590 — 596

Viertes Kapitel.

Der Bruch des Bewußtſeyns mit dem alten Dogma. Der Deismus in England, die Periode der Aufklärung und der beginnenden Kritik in Teutſchland . . . . . 597 — 642

	Seite
Der Proceß zwiſchen Vernunft und Glauben	597 — 601
Der Uebergang vom Socinianismus zum Deismus	601 — 603
Der Deismus. Herbert, Hobbes, Locke, Toland, Shaftesbury	603 — 609
Die Wunder und der Wunderbegriff. Collins, Woolſton	609 — 610
Tindal, Chubb	610 — 612
Die Bedeutung des Deismus	612 — 617
Der Umſchwung der teutſchen Theologie	617 — 621
Das Princip der Subjectivität. Der Pietismus. Semler's Privatreligion. Die Periode der Aufklärung	621 — 626
Der Standpunct der Kritik. Semler's hiſtoriſch-kritiſche Tendenz	626 — 632
Leſſing. Seine Bedeutung für die Theologie	633 — 642
Seine ſpeculative Trinitätslehre	640 — 642

Fünftes Kapitel.

Die Behandlung der Lehre von der Trinität und von der Perſon Chriſti in der Periode von Wolf bis Kant.	
A. Die an das kirchliche Dogma ſich näher anſchließenden Theologen	643 — 685
Die Idee Gottes und die Beweiſe für das Daſeyn Gottes	643 — 645
Die Trinitätslehre. Michaelis. Semler. G. F. Seiler. Storr. Indifferente Stellung dieſer Theologen zum kirchlichen Dogma	645 — 652
Die Vertheidigungsverſuche der orthodoxen Lehre von J. F. Flatt und Storr	652 — 658
G. F. Seiler über die Gottheit Chriſti	658 — 666
Mangel an Haltung und Conſequenz in Vergleichung mit den ältern Theologen	666 — 668

Seite

Storr. Das Characteristische seiner, von Elementen des Zeitbewußtseyns durchdrungenen Theologie. Die Auctorität und die Subjectivität der Vernunft . . . . 668 — 679
Döderlein u. a. über die Person Christi . 679 — 683

Sechstes Kapitel.

Die Behandlung der Lehre von der Trinität und von der Person Christi in der Periode von Wolf bis Kant.

B. Die von dem kirchlichen Dogma sich weiter entfernenden Theologen . . . . . 684 — 750
Gegensaz gegen das kirchliche Dogma, besonders durch den Arianismus . . . . 684 — 685
Sam. Clarke . . . . . 684 — 688
Paul Maty . . . . . 689 — 691
Töllner, Sabellianismus und Arianismus . 691 — 698
Gruner . . . . . 698 — 702
Schlegel . . . . . 702 — 703
Urlsperger, Entwicklung seiner, auf der Unterscheidung einer Wesensdreieinigkeit und einer Offenbarungsdreieinigkeit beruhenden, Theorie . . . . . 703 — 716
Ihr speculativer Character . . . . . 716 — 717
Swedenborg . . . . . 718 — 750
Seine Polemik gegen die kirchliche Lehre . 718 — 722
Seine Lehre von der Trinität als einer Dreiheit der Personen, der Gottmensch und die Menschwerdung Gottes . . . . 722 — 728
Gott an sich der Gottmensch. Die Liebe und die Weisheit, oder das Gute und das Wahre . . . . . 728 — 733
Die Menschwerdung und Erlösung, als Proceß des sich entwickelnden Gottesbewußtseyns . . . . . 734 — 744
Das Wort der Schrift und sein geistiger Sinn 744 — 748
Das Eigenthümliche Swedenborg's . . 748 — 750

Seite

Dritter Abſchnitt.

Die gegenſeitige Durchdringung der Philoſophie und der Theologie . . . 751 — 999

Erſtes Kapitel.

Der Uebergang aus der endlichen Subjectivität in das abſolute Selbſtbewußtſeyn. Kant und Fichte 751 — 781
Uebergang. Das Subject in ſeiner Endlichkeit 751 — 752
Kant. Die Kritik der reinen Vernunft. Ihr Idealismus und ihr Dualismus . . 752 — 755
Die Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes 755 — 762
Gott als Poſtulat der practiſchen Vernunft . 762 — 764
Fichte, die moraliſche Weltordnung . . . . 764 — 768
Die Kant'ſche Auffaſſung der Dreieinigkeits-Idee . 768 — 771
Der Proceß des ſittlichen Bewußtſeyns. Die beiden Principien, das böſe und das gute; der Sohn Gottes . . . . . 771 — 779
Kant und J. Böhme . . . . . 779 — 781

Zweites Kapitel.

Die Kant'ſchen Theologen. Rationalismus und Supranaturalismus . . . . . 782 — 806
Der practiſche Standpunct der Kant'ſchen Theologen . . . . . 782 — 786
Der Wolf-Kant'ſche Rationalismus. Wegſcheider 786 — 788
Röhr . . . . . 788 — 795
De Wette . . . . . 795 — 800
Der Supranaturalismus. Bretſchneider u. a. . 800 — 806
Steudel . . . . . 803 — 806

Drittes Kapitel.

Schelling, Fichte, Daub . . . . . 803 — 841
Schellings neuer Standpunct . . . . . 803 — 807

	Seite
Gott die Identität des Subjects und Objects	807 — 810
Die Selbstoffenbarung und Menschwerdung Gottes	810 — 812
Der Proceß des göttlichen Wesens nach seinen bestimmteren Momenten	812 — 815
Die Idee des Gottmenschen	815 — 819
Die Kritik der Schelling'schen Gottes-Idee	819 — 821
Die spätere Form der Fichte'schen Lehre	821 — 829
Die Daub'schen Theologumena	829 — 843
Das erste Hauptmoment: die Idee Gottes an sich. Gott als Vater, Sohn und Geist	829 — 836
Das zweite Hauptmoment: Die Religion, oder der Sohn und die Welt	835 — 836
Das dritte Hauptmoment: die Religionslehre, oder der Geist, und die Religion im Selbstbewußtseyn des Subjects	836 — 838
Die Menschwerdung	838 — 840
Der Standpunct Daub's	840 — 841

Viertes Kapitel.

Schleiermacher	842 — 886
Der Standpunct Schleiermachers	842 — 843
Die idealistische Seite seiner Lehre von Gott	843 — 849
Die spinozistische	849 — 851
Die Trinitätslehre ihrer negativen Seite nach	852 — 854
Uebergang zur positiven. Die Ausgleichung des Gegensazes des Rationalismus und Supranaturalismus in der Schleiermacher'schen Christologie	854 — 862
Kritik der Schleierm. Christologie	862 — 872
Schleiermacher und Kant	872 — 875
Die Subjectivität des Standpuncts der Schleiermacher'schen Glaubenslehre	875 — 877
Ihr Hinausgehen über denselben und ihre Tendenz zur Objectivität	877 — 886

Seite

Fünftes Kapitel.

Hegel . . . . . 886 — 933
Der Fortschritt von Schleiermacher zu Hegel . . . . 886 — 889
Die Idee der Dreieinigkeit . . . . . 889 — 891
Die Explication dieser Idee als der Proceß des Geistes . . . . . 891 — 894
Gott als Vater . . . . . 894 — 895
Gott als Sohn . . . . . 896 — 902
Der Fortgang vom ersten Moment zum zweiten und vom zweiten zum dritten . . . . . 902 — 903
Gott als Geist . . . . . 903 — 906
Das Princip des Systems und der Gang desselben im Allgemeinen . . . . . 906 — 911
Die Kritik der Hegel'schen Lehre . . . . 911 — 933
Ihr Pantheismus . . . . . 911 — 916
Der Vermittlungsproceß überhaupt . . . 916 — 923
Gott und Welt . . . . . 923 — 929
Die Persönlichkeit Gottes . . . . . 929 — 931
Doppelter Standpunct innerhalb der Hegel'schen Lehre. Daub und Marheineke . . . 931 — 933

Sechstes Kapitel.

Die neuesten Erörterungen über die Lehre von der Dreieinigkeit und der gegenwärtige Stand der Lehre von der Person Christi . . . . 934 — 999
Die Lehre von der Dreieinigkeit . . . . 934 — 958
Schleiermacher und Hegel. Die immanente Trinität . . . . . 934 — 936
Lücke . . . . . 934 — 942
Nitzsch . . . . . 942 — 948
Weisse . . . . . 948 — 956
Twesten . . . . . 956 — 958
Die Christologie . . . . . 959 — 999
Die alte und die neue Christologie . . . 959 — 961

	Seite
Die Einwendungen Dorner's gegen die Hegel'sche Christologie	961 — 969
Der Standpunct Hegel's und der Ausgangspunct von zwei divergirenden Ansichten	969 — 971
Strauß	971 — 974
Conradi	975 — 983
Göschel	983 — 985
Dorner	986 — 988
Schaller	988 — 992
Strauß, Kerri, Ullmann, Weisse; der Vereinigungspunct der divergirenden Ansichten	992 — 999

Dritte Periode.

Von der Reformation bis in die neueste Zeit.

Einleitung.

Es liegt im Character der Reformation überhaupt, daß sie auch für die Geschichte des Dogma eine neue sehr wichtige und tief eingreifende Epoche herbeiführte. Die Nothwendigkeit des Uebergangs zu einer neuen Periode sahen wir schon am Schlusse der vorangehenden. Auf das Ende, welches die Scholastik nahm, kann nur der Anfang einer neuen Entwicklung folgen. Es fragt sich daher nur, welchen Character die mit der Reformation beginnende Periode der Entwicklung des Dogma an sich trägt. Dieß muß sich schon aus dem Character und dem allmäligen Verlauf der scholastischen Periode ergeben.

Die Scholastik war der erste großartige Versuch, das kirchliche Dogma in seinem ganzen Umfang auf dem Wege des reflectirenden und systematisirenden Verstandes dem denkenden Bewußtseyn näher zu bringen. Die Bestrebungen der Scholastik verdienen, aus diesem allgemeinen Gesichtspunct betrachtet, alle Anerkennung. Das kirchlich überlieferte Dogma wurde von den Scholastikern zuerst in die verschiedenen Momente auseinandergelegt, deren Unterscheidung und nähere Erwägung vor allem nothwendig ist, wenn es sich um die Frage handelt, wie weit es dem reflectirenden Verstand gelingt, auf diesem oder jenem Punct in den Inhalt des Dogma einzudringen und seine objective Wahrheit in das subjective Bewußtseyn aufzunehmen. Es ist gewiß, wenn wir die Leistungen der Scholastiker überblicken, nicht zu läugnen, daß durch sie die ganze Beschaffenheit des Dogma richtiger erkannt, und die Frage, die der nächste Gegenstand der Unter-

ſuchung ſeyn mußte, was an dem Dogma in ſeiner kirchlichen Geſtaltung begreiflich iſt oder über die menſchliche Erkenntniß hinausgeht, die Grenze ſeiner Begreifbarkeit und die ebendamit gegebene Spaltung deſſelben in zwei weſentlich verſchiedene Elemente; ein natürliches und ein übernatürliches, in ein helleres Licht geſezt worden iſt. Sehen wir aber auf das Reſultat im Ganzen, auf die Aufgabe, die die Scholaſtik überhaupt hatte, das Dogma auf ſeinen wiſſenſchaftlichen Begriff zu bringen, und in der Form eines in ſich geſchloſſenen Syſtems aufzuſtellen, ſo muß der von ihr gemachte Verſuch, je großartiger er iſt, nur um ſo mehr als ein mislungener angeſehen werden. Es iſt nirgends gelungen, die vielfachen und ſo tief eingreifenden Widerſprüche, die an ſich in dem kirchlichen Syſtem lagen, und ſich nur um ſo klarer herausſtellen mußten, je ernſtlicher der Verſuch ihrer Ausgleichung gemacht wurde, auf eine befriedigende Weiſe zu löſen, und die immer wieder hervortretenden Gegenſäze in ihrer innerlich vermittelten Einheit aufzufaſſen. Das mit aller Kunſt der Dialektik und mit aller Anſtrengung des Denkens aufgeführte Syſtem drohte auf allen Hauptpuncten immer wieder auseinanderzufallen, und dieſe Einſicht in den Mangel an innerem Zuſammenhang iſt nicht blos die Frucht der kritiſchen Betrachtung einer ſpätern Zeit, der Scholaſtik ſelbſt drang ſich in ihrem weitern Verlauf immer mehr das Bewußtſeyn auf, wie wenig ſie es zu einem feſten ſtehenden Reſultat bringen könne. Ja, es gelang der Scholaſtik nicht nur nicht, dem kirchlichen Syſtem die wiſſenſchaftliche Vollendung zu geben, die es an ſich haben ſollte, ſondern es ſchlug ſogar ihre eigentliche und urſprüngliche Tendenz in die gerade entgegengeſezte Folge um. Die Scholaſtik wollte ja das kirchlich überlieferte Dogma mit dem ſubjectiven Bewußtſeyn vermitteln, das denkende Subject eben dadurch in ein freies Verhältniß zum Dogma ſezen, daß es ihm nicht als etwas völlig Fremdes und Unbegriffenes gegenüberſtund, es ſollte ſich mit

seinem Inhalt befreunden und ihn in die Einheit seines Selbstbewußtseyns aufnehmen lernen. Was war aber die Folge hievon? Nicht die Freiheit des denkenden Subjects, sondern vielmehr nur seine Unfreiheit, welcher es in dem Grade immer mehr anheimfallen mußte, je mehr die ganze Masse von Vorstellungen, die die Scholastik aus sich erzeugte, das denkende Subject selbst wieder in eine äusserlich objective transcendente Welt versezte, in welcher es sich nie wahrhaft einheimisch fühlen konnte: es sah nur ein endloses Aggregat abstracter Möglichkeiten, eine hin und her wogende Fluth von Gründen und Gegengründen vor sich, in deren stetem Widerstreit es nie zu sich selbst kommen und den innerlich befriedigenden Ruhepunct finden konnte. Die Scholastik war so selbst wieder zu einer den Geist bindenden und niederdrückenden Macht geworden, welcher gegenüber das denkende Subject seine Freiheit zulezt nur dadurch retten konnte, daß es selbst den Glauben an die Wahrheit des scholastischen Denkens verlor. Es bewährte seine Freiheit dadurch, daß es aus dem Kreise jener äusserlichen Objectivität, in welchen es, dem innern Mittelpunct seines Selbstbewußtseyns entrückt, von der Scholastik hineingezogen war, sich in sich selbst zurückzog, und in dieser Einkehr in sich selbst das Gebäude der Scholastik seiner eigenen Auflösung überließ. Aber ebendamit stellte es sich auch wieder an den Anfang des Weges zurück, welchen die Scholastik durchlaufen hatte. Indem es aus dem ganzen Verlauf des scholastischen Processes nur das Bewußtseyn seiner Resultatlosigkeit hinwegnehmen konnte, lag dieselbe Aufgabe, deren Lösung die Scholastik unternommen hatte, als eine ungelöste und darum auch der Lösung erst bedürfende, aufs neue vor dem Bewußtseyn des Geistes.

Dieses negative Verhältniß der Scholastik zur Reformation ist der erste und nächste Gesichtspunct, unter welchen die leztere gestellt werden muß. Der von Periode zu Periode fortschreitende Proceß des Geistes zeigt sich darin in der

immanenten Identität seiner Bewegung, daß, von dieser Seite betrachtet, die Stellung des Bewußtseyns zu dem ihm gegebenen Object in der Epoche der Reformation dieselbe ist, wie in der Epoche der Scholastik; aber indem die Aufgabe auch jezt wieder dieselbe war, an deren Lösung der das Dogma mit sich vermittelnde Geist in der Scholastik sich zerarbeitet hatte, ergab sich ebendamit auch die in der Natur der Sache begründete Nothwendigkeit, die neue Lösung derselben Aufgabe auf einem andern als dem bisher betretenen Wege zu versuchen. Müssen wir den wesentlichen Mangel der Scholastik darin erkennen, daß dem Geiste bei allem Streben, das Dogma in sein Inneres aufzunehmen, und sich mit ihm Eins zu wissen, dasselbe doch immer nur ein äusserliches blieb, und können wir die Ursache hievon selbst wieder nur darin finden, daß der Geist selbst noch nicht das tiefere Bewußtseyn seines eigenen Wesens gewonnen hatte, so kam nun alles darauf an, in der Einkehr in sich selbst, zu welcher er sich aus der Scholastik zurückgetrieben sah, um so tiefer in sein eigenes Selbstbewußtseyn zurückzugehen, um in dieser Vertiefung in sich selbst mit um so intensiverer Energie die Schranken zu durchbrechen, welche seiner Vermittlung mit dem Dogma entgegenstunden. Daß es sich in der Epoche der Reformation um ein ganz anderes, tieferes und vielseitigeres Interesse handelt, als in der Periode der Scholastik, um ein solches, das den Menschen nicht blos nach dieser oder jener Seite beschäftigt, sondern ihn in der Totalität seines geistigen Seyns und Wesens ergriffen und durchdrungen hat, ist der allgemeinste Unterschied, welcher sich uns aus der Betrachtung des eigenthümlichen Characters dieser beiden Perioden ergibt; die nähere Bestimmung liegt in allem demjenigen, was die Reformation als eine wesentlich religiöse Bewegung von der blos dialektischen Tendenz der Scholastik unterscheidet. Ist die Religion nicht blos Sache der Verstandes-Reflexion, wie die Dialektik, deren Uebergewicht in der scholasti-

ſchen Periode auch dem religiöſen Intereſſe eine zu einſeitige Richtung geben mußte, ſondern Sache des Herzens und als ſolche eine auf den innerſten Mittelpunct und die Totalität des menſchlichen Weſens ſich beziehende Angelegenheit, ſo iſt ſchon aus dieſer populären Beſtimmung zu ſehen, wie es ſich in der Reformations-Periode um eine weit ernſtere und tiefer liegende Frage handeln mußte, als in der ſcholaſtiſchen Zeit. Faſſen wir aber die Sache, wie ſie ja verſchiedene Seiten darbietet, mehr nach ihrem innern Zuſammenhang auf, ſo können wir von dem Verhältniß des Glaubens und Wiſſens ausgehen, wie es von der Scholaſtik beſtimmt wurde. Die Vermittlung des Glaubens und Wiſſens war die höchſte und allgemeinſte Aufgabe, mit deren Löſung ſich die Scholaſtik von ihrem erſten Beginne an durch alle Stadien ihrer Entwicklung hindurch beſchäftigte. Da ihr aber der Glaube nur der objective Glaube der Kirche war, und mit dem kirchlichen Dogma ſelbſt zuſammenfiel, deſſen längſt ſanctionirte Auctorität ſoſehr als eine an ſich feſtſtehende galt, daß jeder Verſuch der Vermittlung des Glaubens und Wiſſens in ſeinem Reſultat nur auf die Vorausſezung zurückführen konnte, von welcher man ausging, ſo mußte auch das ganze Verhältniß des Glaubens und Wiſſens ein durchaus äuſſerliches bleiben. Das Wiſſen ſollte die ſubjective Form ſeyn, welche mit dem Glauben zuſammengehalten wurde, um zu ſehen, wie weit er denſelben als ſeinen objectiven Inhalt in ſich aufnehmen könne; daß aber, wenn Glaube und Wiſſen ſich wie Inhalt und Form zu einander verhalten ſollen, beide an ſich Eins ſeyn müſſen, oder das Wiſſen, um mit dem Glauben in eine innere immanente Einheit zuſammengehen zu können, nur ein dem Glauben immanentes Wiſſen ſeyn könne, lag noch völlig auſſerhalb des Geſichtskreiſes, in welchem die Scholaſtik ſtund. Mit der Epoche der Reformation wurde auch die Stellung des Bewußtſeyns zu jener Aufgabe eine andere. Nicht wie ſich Glauben und Wiſſen in ihrem

abſtracten Unterſchied zu einander verhalten, ſondern vor allem die Gewißheit des Glaubens ſelbſt war die große Frage der Zeit. Die Gewißheit des Glaubens iſt die Bedeutung, welche der Glaube, nicht an ſich, ſeinem objectiven Inhalt nach, ſondern in ſeiner Beziehung auf das Subject, oder für das Subject hat, und zwar nicht blos für das Wiſſen des Subjects, ſondern ſein Selbſtbewußtſeyn überhaupt. Je tiefer das Subject in ſich ſelbſt zurückgeht, deſto mehr muß ihm daran gelegen ſeyn, vor allem alles deſſen gewiß zu ſeyn, was ihm das Bewußtſeyn ſeiner Verſöhnung und Einheit mit Gott geben kann, und wenn nun auch der kirchliche Glaube an ſich die Beſtimmung hat, ein ſeligmachender zu ſeyn, ſo kann er doch dieſe Wirkung nur unter der Vorausſezung haben, daß das Subject ihn innerlich in ſich aufnimmt und ſich zur lebendigen Einheit mit ihm zuſammenſchließt. Aber ebendamit iſt, da es in der Natur der Sache liegt, daß nicht alles, was den Inhalt des kirchlichen Glaubens ausmacht, dieſelbe Beziehung zum Subject hat, die Unterſcheidung des Weſentlichen und minder Weſentlichen im Inhalt des Glaubens geſezt, und es muß daher in demſelben Verhältniß, in welchem ſo Vieles, was zum Inhalt des überlieferten Glaubens gehört, nur als unweſentlich und zufällig, oder ſogar in geradem Widerſpruch mit dem religiöſen Bewußtſeyn des von der Sorge um ſein Heil bewegten Subjects erſcheint, um ſo mehr alles Andere, was in Folge dieſer kritiſchen Scheidung der verſchiedenartigen Elemente als der eigentliche Kern und Mittelpunct des ſeligmachenden Glaubens ſich herausſtellt, eine um ſo innigere und reellere Bedeutung für das glaubende Subject erhalten. Dieß iſt der Urſprung des proteſtantiſchen Begriffs des Glaubens, welcher in ſeinem Unterſchied von dem katholiſchen eine neue, das ganze Denken und Wollen des Menſchen beſtimmende Macht wurde, und als das eigentliche Princip des Umſchwungs aus jener äuſſerlichen Objectivität, welche das von

ihr abhängige Subject nie zu sich selbst kommen ließ, in die Tiefe des subjectiven Bewußtseyns anzusehen ist, wodurch es erst zum freien, selbstbewußten, in der Endlichkeit seiner Natur das Bewußtseyn seiner Unendlichkeit in sich tragenden Subject wurde, und die Stellung erhielt, die den wesentlichen Character des Protestantismus bezeichnet. In dem Glauben im protestantischen Sinne hat sich mit Einem Worte zuerst die Autonomie des Geistes, die das Princip des Protestantismus ist, ausgesprochen. In der Gewißheit des Glaubens, wenn der Inhalt des Glaubens nur das ist, dessen man sich innerlich gewiß seyn kann, hat der Geist seine Freiheit und Selbstständigkeit. Es konnte daher nicht anders geschehen, als daß das ganze System der kirchlichen Dogmen sich wesentlich anders gestaltete; die Lehre vom Glauben selbst mußte der innerste Mittelpunct des auf der neuen Grundlage sich erhebenden Glaubenssystems werden, in welchem alle Lehren, welche eine nähere Beziehung zu jenem Mittelpunct des Ganzen hatten, ebendeßwegen auch eine um so größere Wichtigkeit gewannen, wie dieß an den beiden Hauptlehren von der Sünde und der Gnade, in deren Sphäre sich das protestantische Bewußtseyn vorzugsweise bewegt, von selbst in die Augen fällt. Je entschiedener der Protestantismus den Mittelpunct seines dogmatischen Bewußtseyns in diesem Theile des Systems hatte, desto natürlicher war die Folge hievon, daß selbst solche Lehren, wie die Lehre von der Dreieinigkeit, die überwiegende Bedeutung, die sie im alten System hatten, nicht mehr behaupten konnten, und wenn man auch, wie dieß allerdings der Fall war und nicht anders seyn konnte, des veränderten Verhältnisses nicht sogleich klar sich bewußt wurde, so ist es doch Thatsache, daß die in diese Kategorie gehörenden Lehren die Aufmerksamkeit der Reformatoren nur in geringem Grade auf sich zogen, und daß man mehr nur, ohne sich genauere Rechenschaft darüber zu geben, in Ansehung derselben bei der hergebrachten

ſophie ſich immer weniger entziehen konnte. Für die Geſchichte der Theologie ergibt ſich hieraus die Aufgabe, dieſen engen Zuſammenhang der Theologie mit der Philoſophie nie aus dem Auge zu verlieren, gleichwohl aber wäre dieſes Verhältniß nur äuſſerlich aufgefaßt, wenn wir blos damit uns begnügen wollten, an den betreffenden Puncten von dem einen Gebiet in das andere hinüberzublicken, und beide nur ſoweit zuſammenzufaſſen, daß ſie in ihrer gegenſeitigen Beziehung zugleich ſoviel möglich auseinandergehalten werden. Die gewöhnliche Anſicht dieſes Verhältniſſes erſcheint vielmehr ſchon darin als eine ſehr äuſſerliche und oberflächliche, daß man den ganzen Zeitraum von dem ſogenannten Verfall der Philoſophie in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten bis zu der mit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften beginnenden Wiedergeburt der Philoſophie im Grunde als eine völlige Unterbrechung des geiſtigen Proceſſes betrachtet, in deſſen Verlauf die Geſchichte der Philoſophie beſteht. Auf dem Standpunct der höhern geſchichtlichen Betrachtung bildet auch die ganze Entwicklung und Bewegung des chriſtlich-kirchlichen Dogma ein eigenes Moment deſſelben Proceſſes, deſſen weſentliche Momente auf der einen Seite die alte Philoſophie und auf der andern die mit der Reformation beginnende neuere ſind, und ſo wenig die leztere auf dem Puncte ihrer Entſtehung nur wie durch einen Zauberſchlag ins Daſeyn trat, ſo wenig hat ſich die erſtere auf dem Uebergang in die chriſtlichen Jahrhunderte nur in eine öde, ihren lebendigen Strom vertrocknende Sandwüſte verloren. Gibt es eine durch ihr immanentes Geſez beſtimmte Continuität des geiſtigen Entwicklungsganges der Menſchheit, ſo kann es nur aus dem Weſen des Geiſtes begriffen werden, daß das ſpeculative Denken nur in der Form der mit dem Chriſtenthum gegebenen äuſſern Offenbarung ſich weiter entwickeln konnte, und wie das Chriſtenthum ſeine objective geſchichtliche Bedeutung dadurch beurkundete, daß es dem Bewußtſeyn der mit ihm

beginnenden Zeit nur als göttliche Offenbarung erscheinen konnte, so war es auf der andern Seite nicht minder in der Natur des Geistes begründet, daß er an die in der Kirche und im kirchlichen Dogma sich gestaltende Objectivität sich dahingab, sich selbst in ihr objectivirte und immer mehr in sie vertiefte, bis es endlich, als sie ihm zu mächtig und überwiegend geworden war, zum entscheidenden Bruche mit ihr kommen mußte, und er von ihr sich losreißend, und in sein eigenes Bewußtseyn zurückgehend, in seiner freien Subjectivität sich ihr gegenüberstellte. Was man daher den Wiederbeginn der Philosophie nennt, und gar zu sehr nur als eine für sich bestehende, in ihrem eigenen Kreise sich entwickelnde, Bewegung anzusehen gewohnt ist, ist an sich derselbe, nur auf einem andern Puncte sich entspinnende Proceß, dessen mit der Reformations-Periode beginnender Verlauf der ganzen neuern Zeit ihren eigenthümlichen Character aufgedrückt hat. Es ist das Streben des Subjects, seiner selbst bewußt zu werden, sich selbst als das absolute Subject, für welches alles ist, und ohne welches nichts in seiner absoluten Wahrheit gedacht werden kann, zu wissen, allem, was zum Inhalt des Bewußtseyns gehört, die Form des Selbstbewußtseyns zu geben, um zur Gewißheit über sich selbst und alles, was ausser ihm ist, zu gelangen. Wie nun dieser Fortschritt des Geistes die nothwendige Folge hatte, daß das glaubende Subject auf dem Boden des kirchlichen Dogma von allem sich lossagte, was eine so äusserliche Beziehung zu demselben hatte, daß es in dem Bedürfniß seiner Heilsgewißheit sich dadurch nicht befriedigt fühlen konnte, somit Voraussezungen fallen lassen mußte, an deren Wahrheit es nicht glauben konnte, ohne den Glauben an sich selbst und seine absolute Freiheit aufzugeben, so ist es nur ein weiterer Schritt auf demselben zur Selbstgewißheit führenden Wege, auch ohne die Voraussezung des kirchlichen Dogma nach dem Puncte zu fragen, auf welchem das Subject so nur auf sich selbst steht, daß es

ſelbſt die abſolute Vorausſezung für alles iſt, was ihm als Wahrheit gelten ſoll. Dieß iſt der beſtimmende Anfangspunct, von welchem die Wiedergeburt der Philoſophie ausging, und zu welchem das denkende Subject nicht gelangen konnte, ohne ſich von allen Vorausſezungen loszumachen, deren Wahrheit es nicht begreifen und mit der Einheit ſeines Selbſtbewußtſeyns vereinigen konnte, ohne ſelbſt wieder eine andere Wahrheit zur weſentlichen und nothwendigen Vorausſezung zu haben. Das Selbſtbewußtſeyn des Subjects iſt das bewegende Princip der neuern Philoſophie, und ſo verſchieden auch die Richtungen ſind, welche ſie in ihrem Entwicklungsgange genommen hat, ſo zielen doch alle immer wieder nach dem Einen Puncte hin, in welchem das Subject wahrhaft zu ſich ſelbſt kommen, und im Bewußtſeyn der Unendlichkeit ſeines Weſens ſich als das freie abſolute Subject wiſſen kann. Betrachten wir das Verhältniß der Philoſophie und der Theologie aus dieſem Geſichtspunct, ſo iſt klar, wie ſie zwar in ihrem Ausgangspunct von der Einheit deſſelben Princips getragen werden, aber auch ſogleich eine völlig divergirende Richtung nehmen, und ſich in ihrer eigenen Sphäre fortbewegen. Aber ebenſo gewiß iſt auch, daß was urſprünglich Eins iſt, und von demſelben Princip bewegt wird, dieſe eingeborene Einheit auch in der Folge nicht verläugnen kann, und ſo weit auch die abgeſonderten Bahnen auseinanderlaufen, ſich doch wieder in einem gemeinſamen Punct zuſammenfinden muß. Daß dieß auch wirklich geſchehen iſt, zeigt die neueſte Geſchichte der Philoſophie ſowohl als der Theologie deutlich genug. Iſt die Philoſophie in ihrer neueſten Geſtaltung durch die innere Nothwendigkeit ihres Entwicklungsganges zu der Einſicht gelangt, daß ſie den poſitiven Inhalt des chriſtlichen Dogma als ein weſentliches Moment des geiſtigen Proceſſes anzuerkennen habe, deſſen Entwicklung ihre Aufgabe iſt, ſo kann ja auch die Theologie keinen Schritt auf ihrem Gebiete thun, ohne ſich entweder in ſtetem Wider-

ſtreit mit der leidigen Philoſophie auseinanderzuſezen, oder ſie als die Freundin zu begrüßen, welche in treuem Bunde mit ihr an demſelben Werke des Geiſtes arbeitet, ohne ſich alſo in jedem Falle in dieſelben Fragen und Intereſſen hineinverflochten zu ſehen, welche das Lebens-Element der Philoſophie ſind. Iſt aber dieß, wie man nicht läugnen kann, der neueſte thatſächliche Stand der Philoſophie und Theologie, ſo kommt es auch darauf an, in dieſem Verhältniß nicht blos eine zufällige Erſcheinung zu ſehen, ſondern auf den tiefer liegenden innern Grund derſelben zurückzugehen, und ihn darin zu finden, daß, wie in der Philoſophie das abſolute Subject ſich ſelbſt ſucht, es auf dieſelbe Weiſe in der Theologie, und in demjenigen, was die Theologie zu ihrem Inhalt hat, in dem chriſtlichen Dogma, ſich ſelbſt wiederfinden will, daß es alſo hier wie dort daſſelbe abſolute Wiſſen iſt, in welchem das Subject zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt gelangt. Können dieſe Andeutungen die Ueberzeugung begründen, daß die ſogenannte Dogmengeſchichte am wenigſten in der neueſten mit der Reformation beginnenden Periode das bleiben kann, was ſie in der gewöhnlichen Behandlung iſt, daß ſie, um eine Geſchichte des chriſtlichen Dogma im wahren Sinne zu werden, das Ineinanderſeyn der Philoſophie und der Theologie, wie es thatſächlich beſteht, zur leitenden Idee ihrer geſchichtlichen Darſtellung machen muß, indem ja der Entwicklungsgang des chriſtlichen Dogma nichts anders iſt als ein Moment deſſelben Proceſſes, welchen das ſpeculative Denken in der Geſchichte der Philoſophie durchlaufen hat, ſo kann die Nothwendigkeit einer ſolchen Auffaſſung an keinen andern Dogmen ſich einleuchtender darthun, als an denjenigen, welche der Gegenſtand unſerer Unterſuchung ſind. Die bisherige geſchichtliche Entwicklung kann klar genug gezeigt haben, wie die jedesmaligen Vorſtellungen von der Trinität und Menſchwerdung, die verſchiedenen Verſuche, welche gemacht worden ſind, die kirchliche Lehre auf einen

in sich haltbaren Begriff zu bringen, nur die besondern Bestimmungen der allgemeinen Idee sind, aus deren Gesichtspunct das Wesen Gottes überhaupt betrachtet wurde, und wie eben dieß, die bald so bald anders sich bestimmende Stellung des Bewußtseyns zur absoluten Idee Gottes, die immanente Bewegung der Geschichte dieser Dogmen ist. Mit welchem andern Object hat es aber die Philosophie, als die Wissenschaft des Absoluten, zu thun, als mit der absoluten Idee Gottes? Darum darf es auch die Geschichte der Theologie nie vergessen, daß sie nichts Höheres zum Gegenstand hat, als dieselbe Idee des Absoluten, deren Entwicklungsproceß zum klaren Bewußtseyn zu bringen, die eigenthümliche Aufgabe der Philosophie ist, und es liegt somit nur in der Natur der Sache, wenn auch die folgende Darstellung alle Elemente aus der Geschichte der neuern Philosophie an sich zieht, welche mit der geschichtlichen Fortbildung der hier behandelten Dogmen in irgend einem näheren Zusammenhang zu stehen scheinen.

So kurz der noch vor uns liegende Zeitraum in Vergleichung mit der ihm vorangehenden Periode ist, so reich ist er seinem Inhalt nach. Es kann dieß auch voraus nicht anders erwartet werden, da der Fortschritt von der zweiten Periode zur dritten seiner ganzen Bedeutung nach in die innere Fortbildung des Dogma weit tiefer eingreift, als der von der ersten zur zweiten. Blieb während der zweiten Periode, in der langen Reihe der Jahrhunderte des Mittelalters, das Dogma im Ganzen dasselbe, ohne daß seine von der Kirche festgestellte und überlieferte Form wesentlich sich änderte (es sollte wenigstens, wenn man auch von der kirchlichen Lehre abwich, jede neue Entwicklung nur eine Explication desselben seyn), so mußte dagegen in der dritten Periode, in welcher der dogmatische Standpunct überhaupt durch ein neues Princip bestimmt wurde, auch die Auffassungsweise des Dogma eine wesentlich andere werden, und es erfolgte daher

eine Reihe von Veränderungen, in welchen ſich eine weit größere Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Vorſtellungen entwickelte, als in der zweiten Periode. Die dritte Periode hat in dieſer Hinſicht eine auffallende Aehnlichkeit mit der erſten, deren friſche Productivität ſich jezt gleichſam erneuerte, wie denn auch ſo manche Vorſtellungen, welche uns jezt begegnen, ihrem materiellen Inhalt nach nur eine Reproduction von ſolchen ſind, die ſchon in der älteſten Zeit vorhanden waren. Bei dieſer Reichhaltigkeit des Stoffs kann daher auch die Frage nicht überflüſſig ſeyn, wie das vor uns liegende Material, nach den verſchiedenen Beſtandtheilen, in welchen es in einem ziemlich weiten Umfang auseinanderliegt, für die Darſtellung am zweckmäßigſten geordnet werden kann. Der innere Theilungsgrund kann, der ſchon gegebenen Entwicklung zufolge, nur in dem Verhältniß gefunden werden, in welchem nunmehr die Philoſophie und die Theologie zu einander ſtehen. Es ſind ſomit zwei verſchiedene Ausgangspuncte, von welchen die neue Entwicklung ausgeht, und zwei verſchiedene Seiten, die ſich an derſelben unterſcheiden laſſen: auf der einen Seite iſt es das theologiſche, auf der andern das philoſophiſche Element, das ſich in ſeiner eigenen Richtung fortbewegt. Der erſte Abſchnitt begreift die von dem kirchlichen Dogma ſelbſt ausgehenden, und wenn auch nicht aus der proteſtantiſchen Kirche hervorgegangenen, doch mit der eigentlichen Tendenz der Reformation in näherem Zuſammenhang ſtehenden Auffaſſungsweiſen des Dogma, die namentlich von den Antitrinitariern, Socinianern und andern beſondern Parteien gemachten Verſuche ſeiner Umgeſtaltung, welchen gegenüber ſodann die proteſtantiſche Lehrweiſe ſelbſt ihre orthodoxe Beſtimmtheit erhielt. Der zweite Abſchnitt hat alles dasjenige darzuſtellen, was von Seiten der Philoſophie geſchah, um die Idee Gottes ihrem wiſſenſchaftlichen Begriff näher zu bringen, womit in dem weitern Verlauf der Periode die Einwirkung zuſammenhängt, welche die proteſtantiſche

Dogmatik seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts durch die von der Philosophie hervorgerufene Denkweise erfuhr. Der dritte Abschnitt kann nur die gegenseitige innige Verschmelzung der Philosophie und der Theologie zum Gegenstand haben, welche durch alle jene Momente herbeigeführt wurde, in welchen sich seit der Kant'schen Epoche die neueste Philosophie entwickelte. Während demnach in dem ersten Zeitraum unserer Periode die beiden, den Entwicklungsgang bedingenden, Elemente noch äusserlich aus einander liegen und sich scheinbar indifferent zu einander verhalten, im zweiten aber schon sich gegenseitig berührend zusammentreten und im allgemeinen Bewußtseyn der Zeit das Dogma wenigstens in eine populäre Ansicht auflösen, ist es in dem dritten die ausgesprochene und systematisch durchgeführte Aufgabe, zwischen der Philosophie und der Theologie alle hemmenden Schranken aufzuheben, und so das Selbstbewußtseyn des Geistes durch die Befreiung von allen Gegensäzen auf den absoluten Standpunct zu erheben, zu dessen Erringung schon die Reformation den ersten entscheidenden Schritt gethan hat.

Erſter Abſchnitt.

Die von dem kirchlichen Dogma ausgehende Entwicklung.

Erſtes Kapitel.

Der Standpunct der Reformatoren. Melanchthon und Calvin.

Iſt die Epoche der Reformation eine ſo entſcheidende, durch ſie die Stellung des Bewußtſeyns zum Dogma eine ganz andere geworden, ſind auf dem neuen Standpunct ſo viele Vorſtellungen und Vorausſezungen gefallen, von welchen man ſich bisher nicht trennen konnte, ſo muß ſich dieß auch ſchon in den erſten proteſtantiſchen Bearbeitungen des Dogma zu erkennen geben. In der That ſpricht ſich auch das neugewonnene Bewußtſeyn in den erſten ſyſtematiſchen Darſtellungen des neuen Lehrbegriffs, welche die proteſtantiſche Kirche durch Melanchthon und Calvin erhalten hat, auf eine ſehr characteriſtiſche Weiſe aus, und wenn ein Zeugniß, urſprünglicher und friſcher es iſt, ſo ſehr ihm auch im übrigen noch eine gewiſſe Einſeitigkeit anhängen mag, gleichwohl den unmittelbaren und eigenthümlichen Eindruck der Sache um ſo treuer wiedergibt, ſo iſt dieß durch Melanchthon's **Loci communes** in ihrer erſten Geſtalt [1]) ſo voll-

1) In der erſten Ausgabe vom J. 1521. Neu herausgegeben von Auguſti. Leipz. 1821.

ſtändig, als man nur wünſchen kann, geſchehen. Gerade mit denjenigen Lehren, welche der dialektiſche Speculationsgeiſt der Scholaſtiker als ſein eigentlichſtes Object betrachtete, und über welche er ſich mit der größten Subtilität und Ausführlichkeit verbreitete, mit der Lehre von Gott, ſeiner Einheit und Dreieinigkeit, der Schöpfung, Menſchwerdung u. ſ. w. wollte Melanchthon ſo wenig zu thun haben, daß er ihnen nicht einmal eine Stelle in ſeinen **Loci** einräumte [2]), und nicht etwa nur aus dem Grunde, weil es nicht zu dem Plan jenes erſten Entwurfs einer proteſtantiſchen Dogmatik gehört hätte, das ganze Syſtem zu umfaſſen, ſondern in der objectiven Beſchaffenheit jener Lehren, wie ſie ihm auf dem durch die Reformation beſtimmten Standpunct erſchienen, fand er die Urſache, warum er in eine dogmatiſche Erörterung derſelben nicht eingehen zu müſſen glaubte. Er ſieht in ihnen nur an ſich unbegreifliche Myſterien der Gottheit, welche man zwar anzubeten, nicht aber zu erforſchen habe. Gerade deßwegen habe Gott ſeinen Sohn Fleiſch annehmen laſſen, um uns von der Betrachtung ſeiner Majeſtät abzuziehen und auf die Betrachtung unſerer Schwachheit hinzulenken. Was denn die ſcholaſtiſchen Theologen, welche ſich ſo viele Jahrhunderte ausſchließlich mit ſolchen Lehren beſchäftigten, dadurch erreicht haben? Ja, ſie haben ſogar durch ihren leeren Formalismus und ihre in ſich ſelbſt zerfallenden Argumente für die Dogmen des Glaubens den Inhalt des Evangeliums und das Verdienſt Chriſti verdunkelt. Denn nur ſolche Lehren, wie die Lehre von der Macht der Sünde, vom Geſez und der Gnade, bilden den eigentlichen Mittelpunct des chriſtlichen Bewußtſeyns, in welchem Chriſtus wahrhaft erkannt

2) In der Ausg. von Auguſti S. 8.: ***Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis.***

werde. Die Erkenntniß Christi beſtehe in der Erkenntniß ſeiner Wohlthaten, nicht, wie die ſcholaſtiſchen Theologen behaupten, in der Speculation über ſeine Naturen und die Art und Weiſe ſeiner Incarnation. Wiſſe man nicht, wozu er das Fleiſch angenommen und gekreuzigt worden, ſo nüze es nichts, ſeine Geſchichte zu kennen. Das ſey allein die wahrhaft chriſtliche Erkenntniß, zu wiſſen, was das Geſez verlange, woher man die Kraft zur Erfüllung des Geſezes und die Gnade wegen der Sünde bekomme, wie man den ſchwachen Geiſt gegen Teufel, Fleiſch und Welt ſtärken und das bekümmerte Gewiſſen tröſten könne. Von allem dieſem aber lehren die Scholaſtiker nichts [3]). Dieß iſt alſo

3) Melanchthon ſezt noch hinzu a. a. O. S. 9.: *Paulus in epistola, quam Romanis dicavit, cum doctrinae christianae compendium conscriberet, num de mysteriis trinitatis, de modo incarnationis, de creatione activa et creatione passiva, philosophabatur? At quid agit? Certe de lege, peccato, gratia, e quibus locis solis Christi cognitio pendet. Quoties Paulus optare se testatur fidelibus locupletem Christi cognitionem? Praevidebat enim fore, ut relictis salutaribus locis animos converteremus ad frigidas et alienas a Christo disputationes. Itaque nos aliquam delineabimus eorum locorum rationem, qui Christum tibi commendent, qui conscientiam confirment, qui animum adversus Satanam erigant.* Man vgl. hiemit, wie ſich Luther in einer Predigt über das Evangel. am Trinitatisfeſt Joh. 3, 1—5. über die Lehre von der Dreieinigkeit erklärte: „Der Teufel ſucht in der Welt das Herzeleid, daß er nur Schulgezänke anhebt, immer neue Rotten aufbringt, damit das Evangelium zerrüttet werde. Darum rede ich nicht viel davon, ohne daß man bleibe bei den Worten einfältig und laſſe ſich die Worte fangen. Wir habens im Glauben genugſam, da wir ſagen: ich glaube an Gott, Vater, Sohn und heiligen Geiſt. Nun ſoll man an niemand glauben, denn allein an Gott. Wenn du das faſſeſt und weißeſt, ſo haſt du

der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem neuen Standpunct und dem ältern ſcholaſtiſchen, daß ſelbſt eine ſolche Lehre, welche, wie die Trinitätslehre, zu allen Zeiten für die höchſte und heiligſte galt, in demſelben Verhältniß in den Hintergrund zurücktreten muß, in welchem nun alles Gewicht auf die Lehre von der Sünde und Gnade gelegt wird. Es liegt in der Erklärung Melanchthons der allgemeine Kanon, daß nur ſolche Lehren in den Inhalt des chriſtlichen Glaubensſyſtems gehören, welche eine weſentliche Beziehung auf das, durch den Gegenſaz der Sünde und Gnade beſtimmte, proteſtantiſche Bewußtſeyn haben, und die Hauptfrage, um welche es ſich handelt, iſt daher offenbar nicht mehr, was

---

Argument genug, daß Chriſtus muß Gott ſeyn, ſonſt könnte man nicht an ihn glauben. Wie aber drei Perſonen in der Gottheit unterſchiedlich ſind, und doch wie Gott Ein Weſen iſt, wirſt du nicht begreifen. Könnte man's ermeſſen, ſo dörfte man's nicht glauben. Darum hüte ſich jedermann für Fragen; wenn er das Wort hat, ſo halte er ſich daran, und laſſe ſich nicht davon weiſen." Seckendorf Hist. Luth. Auszug von Junius u. Roos. Bd. I. S. 354. Es iſt dieß derſelbe Standpunct, wie der Melanchthons. Wie Melanchthon die Lehre von der Trinität gegen die Lehre von der Sünde und Gnade zurückſtellte, ſo wollte ſie Luther nur auf den Glauben gegründet wiſſen. Die Lehre von der Sünde und Gnade ſchließt auch die Lehre vom rechtfertigenden und ſeligmachenden Glauben in ſich, und der Glaube in dieſem engern Sinn hat zu ſeiner Vorausſetzung den Glauben an Gott und Chriſtus. Nur in der Lehre vom Glauben hat alſo die Lehre von der Dreieinigkeit ihren feſten Haltpunct für das religiöſe Bewußtſeyn, weil der Glaube nicht wäre, was er ſeinem Begriff nach ſeyn ſoll, wenn er nicht die Gottheit Chriſti zu ſeiner Vorausſetzung hätte. Wie ſich aber die verſchiedenen Perſonen zu einander und zur Einheit Gottes verhalten, will Luther wie Melanchthon auf ſich beruhen laſſen, weil die Frage darüber nur zu unnöthigen, für die Sache des Evangeliums nachtheiligen, Streitigkeiten führe.

das Dogma an ſich iſt, und was es als ſolches zu ſeinem objectiven Inhalt hat, ſondern vielmehr, was es für das Subject iſt, und wie es vom Bewußtſeyn des Subjects aus, nach der beſtimmten Form, welche das chriſtlich-religiöſe Bewußtſeyn durch das Princip der Reformation und den Gegenſaz des Proteſtantismus gegen den Katholicismus erhalten hat, anzuſehen und aufzufaſſen iſt. Die Erklärung Melanchthons iſt deßwegen um ſo merkwürdiger, weil ſie zugleich den Beweis gibt, daß auch der ſonſt als Princip vorangeſtellte proteſtantiſche Grundſaz von der Auctorität der Schrift, welchem zufolge jede in der Schrift enthaltene Wahrheit unmittelbar auch als Glaubensſaz gelten muß, nicht ſchlechthin die erſte Stelle einnimmt. Denn nicht aus dem Grunde, weil die genannten Lehren nicht mit hinlänglicher Gewißheit aus der Schrift nachgewieſen werden können, will Melanchthon ſie nicht näher beachtet wiſſen (gewiß war es nicht ſeine Abſicht, jenen Lehren an ſich, abgeſehen von ihrer ſcholaſtiſchen Behandlungsweiſe, ihre ſchriftmäßige Wahrheit abzuſprechen), ſondern nur deßwegen, weil ihnen vom Standpunct des proteſtantiſchen Bewußtſeyns aus nicht dieſelbe religiös-dogmatiſche Wichtigkeit wie andern gegeben werden kann. Auch der Auctorität der Schrift gegenüber behauptet daher das proteſtantiſche Bewußtſeyn ſeine abſolute Bedeutung, und es hängt demnach die Wahrheit und Wichtigkeit einer als dogmatiſch geltenden Lehre nicht blos von ihrem Schriftcharacter, ſondern nicht minder auch von der nähern oder entfernteren Beziehung ab, in welchem ſie zu dem Mittelpunct des proteſtantiſchen Bewußtſeyns ſteht. Nur folgt daraus keineswegs, daß ſolche Lehren aus dem Inhalt des Syſtems geradezu auszuſchließen ſind, ſondern es iſt dadurch nur ihre mehr untergeordnete Stellung und Bedeutung in demſelben bedingt. Auch Melanchthon iſt daher von jenem ſchroffen Gegenſaz gegen die ſcholaſtiſche Dogmatik wieder zurückgekommen und in den ſpätern Ausgaben ſeiner Loci

haben die anfangs zu ſehr zurückgeſtellten Lehren die ihnen gebührende Stellung gefunden. Gleichwohl aber haben dieſe Lehren im proteſtantiſchen Glaubensſyſtem einen andern Character, als ſie früher hatten, und es kann in dieſer Hinſicht nicht unzweckmäßig ſeyn, die eigenthümliche Geſtalt, in welcher ſie gleich anfangs in der proteſtantiſchen Kirche erſcheinen, noch etwas näher in's Auge zu faſſen. Die Momente, welche dabei in Betracht kommen, ſcheinen mir folgende zu ſeyn:

1. Wenn auch dieſen Lehren ihre beſtimmte Stelle im Syſtem gegeben iſt, ſo verhält ſich doch das dogmatiſche Bewußtſeyn zu ihnen nicht auf dieſelbe Weiſe, wie zu denjenigen, welche ſich auf den Gegenſaz der Sünde und Gnade beziehen. Sie ſind im Grunde nur die nothwendigen Vorausſezungen zu den leztern, und können ebendeßwegen, weil ſie nur eine entferntere Beziehung zu dem eigentlichen Mittelpunct des dogmatiſchen Bewußtſeyns haben, nicht ſo von demſelben fixirt werden, daß ſie auf einen beſtimmteren Begriff zu bringen wären. Wenn daher nur ihre Wahrheit im Allgemeinen feſtgehalten wird, ſo iſt kein näheres dogmatiſches Intereſſe vorhanden, ſie mit dem Syſtem im Ganzen, ſofern dieß nur durch das ſpeculative Denken geſchehen könnte, in einen engern wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang zu bringen.

2. Ihre dogmatiſche Begründung erhalten dieſe Lehren nur durch die Schrift. Alles menſchliche Wiſſen von Gott, von ſeinem Daſeyn und Weſen, ſeinen Eigenſchaften, den Perſonen, die im Weſen Gottes zu unterſcheiden ſind, beruht nur auf der göttlichen Offenbarung [4]), und man kann ſich daher in dem Vortrag dieſer Lehren nur an die in der Schrift A. und N. T. enthaltenen Zeugniſſe halten, in welchen Gott ſelbſt durch die fortgehende Reihe ſeiner Offenbarungen dem

4) *De Deo sentiendum, sicut se patefecit*, iſt der allgemeine, von Melanchthon wiederholt eingeſchärfte, Grundſatz.

Menſchen mitgetheilt hat, was für ihn zu wiſſen nöthig iſt [5]). Wenn auch gewiſſe, in der Kirche eingeführte, Ausdrücke und Beſtimmungen, wie der Ausdruck Perſon, in der Trinitätslehre beizubehalten ſind, ſo iſt doch jede weitere, über den einfachen Sinn der darauf ſich beziehenden Schriftſtellen hinausgehende, Erörterung des Trinitätsverhältniſſes unzuläſſig. Doch will Melanchthon unter Vorausſetzung des Schriftbeweiſes auch Vernunftargumente, wie ſie das natürliche, aber in ſeiner urſprünglichen Reinheit durch die Sünde getrübte, Gottesbewußtſeyn darbietet, nicht ganz ausgeſchloſſen wiſſen [6]), und er führt in der Lehre von der Schöpfung eine Reihe von Gründen auf, durch welche der auf der Schrift beruhende Glaube an einen vernünftigen Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt auch von der natürlichen Vernunft beſtätigt wird [7]).

---

5) *Doctrina ecclesiae non ex demonstrationibus sumitur, sed ex dictis, quae Deus certis et illustribus testimoniis tradidit generi humano, per quae immensa bonitate se et suam voluntatem patefecit.* Loci theol. nach der Ausg. vom J. 1543. Opp. Melanchth. Vitcb. 1562. T. I. S. 148.

6) A. a. O. S. 161.: *Postquam mens confirmata est vera et recta sententia de Deo, et de creatione ac praesentia Dei in creaturis et moderatione causarum secundarum, ex verbo Dei et illustribus testimoniis, in quibus se Deus generi humano peculiariter patefecit, — tunc etiam utile et jucundum est, aspicere opificium mundi et in eo vestigia Dei quaerere, et demonstrationes colligere, quae testantur, hunc mundum non extitisse casu, nec volvi casu, sed esse Deum mentem aeternam, conditricem rerum: ideo enim tota natura condita est, ut Deum monstret. Et si humanae mentes primam lucem retinuissent, hae notitiae de Deo multo fuissent illustriores.*

7) Es ſind folgende *demonstrationes*: 1. *ab ipso naturae ordine, i. e. ab effectibus monstrantibus opificem: impos-*

3. Sobald einmal der Schrift, als der Erkenntnißquelle des proteſtantiſchen Syſtems, das Selbſtbewußtſeyn des Subjects auf ſolche Weiſe gegenübergeſtellt wird, wie von Melanchthon geſchehen iſt, ſo führt ein ſolches Princip von ſelbſt weiter, und es iſt nichts natürlicher, als daß der Verſuch gemacht wird, auch ſolche Lehren, welche keine ſo nahe Beziehung zu dem Mittelpunct des proteſtantiſchen Bewußtſeyns haben, wenigſtens dem vorſtellenden Bewußtſeyn näher zu bringen. Aus dieſem Geſichtspunct iſt die eigene Erſcheinung zu betrachten, daß derſelbe Melanchthon, welcher ſich ſo entſchieden gegen alle ſcholaſtiſchen Speculationen erklärt hatte, in der Folge ſich in eine ganz gleiche Behandlung der Trinitätslehre einlaſſen konnte. Statt die Lehre vom Sohn Gottes einfach aus den ſie betreffenden Schriftſtellen abzuleiten, hält er ſich an die beiden Prädicate, welche dem Sohn in der Schrift gegeben werden, wenn ſie ihn das

---

stibile est ordinem perpetuum in natura casu ortum esse et casu manere aut tantum a materia ortum esse; — 2. A natura mentis humanae — necesse est aliquam intelligentem naturam causam esse mentis humanae. — 3. Impossibile est discrimen honestorum et turpium in mente casu aut a materia ortum esse, item notitias ordinis et numerorum fortuitas esse. — 4. Notitiae naturales sunt verae: esse Deum naturaliter omnes fatentur. — 5. A terroribus conscientiae — est igitur aliqua mens, quae hoc judicium in animis ordinavit. — 6. A politica societate. Politica societas non est concursus hominum fortuitus, sed certo ordine et jure consociata multitudo — ergo est aliqua mens aeterna, quae dedit hominibus intellectum ordinis. — 7. A serie causarum efficientium: non est processus in infinitum (weil ſonſt keine Ordnung und kein nothwendiger Zuſammenhang der Urſachen wäre). — 8. *A causis finalibus*, ſofern *omnes res in natura destinatae sunt ad certas utilitates. — 9. A futurorum eventuum significationibus.*

Ebenbild Gottes und den Logos nennt. Beide Bestimmungen zusammengenommen geben den Begriff eines durch den Gedanken des Vaters erzeugten Bildes. Da nun der menschliche Geist in einer wesentlichen Beziehung zum göttlichen steht, sofern Gott die menschliche Natur zu einem, jetzt freilich durch die Sünde verdunkelten, Spiegel seiner Natur machen wollte, kann man von dem menschlichen Geist auf den göttlichen schließen. Das Denken des menschlichen Geistes besteht darin, daß sich die gedachte Sache dem Geist in einem Bilde darstellt. Aber die Gedanken des menschlichen Geistes sind nur augenblickliche verschwindende Actionen, weil wir unser Wesen in diese Bilder nicht übertragen können. Ebendarin besteht daher der Unterschied des göttlichen und des menschlichen Denkens. Der ewige Vater erzeugt, wenn er sich selbst anschaut, den Gedanken seiner selbst als ein Bild seines Wesens, das nicht verschwindet, sondern subsistirt, weil er ihm sein eigenes Wesen mittheilt [8]). Strengere Luthera-

8) A. a. O. S. 152.: *Haec igitur imago est secunda persona, et conveniunt appellationes. Dicitur λόγος, quia cogitatione generatur. Dicitur imago, quia cogitatio est imago rei cogitatae. Dicitur splendor gloriae (ἀπαύγασμα), id est — splendor a luce paterna editus, sicut in symbolo legitur: lumen de lumine. Item: effigies substantiae patris, id est, imago non evanescens, sed subsistens communicata essentia.* Vgl. Pezel, Argumenta et objectiones de praecipuis articulis doctrinae christianae cum responsionibus, quae passim extant in scriptis R. V. D. Ph. Melanchthonis. 1591. P. I. S. 313., wo Melanchthons Lehre vom h. Geist so zusammengefaßt ist: *Spiritus sanctus dicitur procedere, quia voluntatis est amor. Intuens igitur pater filium vult et amat eum, ac vicissim filius intuens patrem vult et amat eum. Hoc mutuo amore, qui proprie est voluntatum, procedit spiritus s., qui est agitator ab aeterno patre et filio coaeterna imagine patris. Sicut igitur intelli-*

ner haben Melanchthon wegen dieſer ſpeculativen Auffaſſung der Trinitäts-Idee getadelt, und man kann nicht ohne Grund ſagen, ſie gehe über den urſprünglichen Standpunct des proteſtantiſchen Bewußtſeyns hinaus; auf der andern Seite iſt aber auch zuzugeſtehen, daß in dem proteſtantiſchen Princip das natürliche Intereſſe liegt, dem Inhalt des Dogma ſo viel möglich die dem Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes adäquate Form zu geben [9]).

Es ſind demnach verſchiedene Geſichtspuncte, welche ſich bei Melanchthon unterſcheiden laſſen, die Hauptſache bleibt jedoch immer die in ihrer urſprünglichen Reinheit ſich ausſprechende Form des proteſtantiſchen Bewußtſeyns. Gehen

---

genti facultati tribuitur gignere, sic a voluntate dicimus processionem, quia voluntas est sedes amoris et agitationis, de quibus, ut aliquam qualemcunque umbram cogitemus, nos ipsos intueamur. Agnoscamus cogitatione gigni imagines, voluntatem vero aut cor habere impetus et amorem. In nobis non transfunditur essentia in imagines ullas, aut in ullum amorem seu impetum, etsi natura nostra vehementer cum amore seu laetitia rapitur et quasi in amatum objectum migrat. Sed aeterni patris imago, quae est filius, est ex substantia aeterni patris, et spiritui s. communicatur essentia patris et filii.

9) Gemäßigtere lutheriſche Theologen, wie Martin Chemniz (Judicium de controversiis quibusdam, quae superiore tempore circa quosdam Aug. Confess. articulos motae et agitatae sunt. Viteb. 1594.), haben hierüber ebenſo geurtheilt: *Cum haec*, ſagt Chemniz a. a. O. S. 18., *non sint nova, nec quicquam habeant, dextre intellecta, incommodi, non recte faciunt illi, qui sine necessariis causis has qualescunque imagines non tantum odiose exagitant, verum etiam annumerant flagitiosis et blasphemis opinionibus Saturnini, Basilidis et similium.* Vgl. Auguſti a. a. O. S. 251.

wir nun davon aus, so können wir weiter fragen, wie sich auf dieser Grundlage und in der weiteren Entwicklung des Systems das protestantische Gottesbewußtseyn gestalten mußte? Wird das religiöse Bewußtseyn wesentlich bestimmt durch das Bewußtseyn der Sünde und das Gefühl der Heilsbedürftigkeit, so kann das Subject nur von dem negativen Bewußtseyn seiner Endlichkeit und Abhängigkeit durchdrungen seyn. Es ist für sich selbst nichts, muß sich in sich selbst negiren, alles Positive, alle Realität des Seyns kann daher nur auf die Seite der absoluten göttlichen Causalität fallen. Der stärkste Ausdruck für die mit der Sünde gesetzte Negativität des menschlichen Wesens ist die völlige Unfreiheit des Subjects, wie sie von den Reformatoren gleich anfangs im frischen Bewußtseyn ihres reformatorischen Standpuncts einstimmig behauptet worden ist. Selbst Melanchthon, so sehr er in der Folge auch in diesem Puncte seine frühere Ansicht zurückzunehmen für gut fand, hat diese Lehre in der ersten Ausgabe seines theologischen Lehrbuchs in ihrer ganzen Härte vorgetragen. Es gibt, behauptet er, keine Freiheit des Willens, sondern nur eine göttlich prädestinirte Nothwendigkeit, weil der Mensch nach der jezigen Beschaffenheit seiner Natur kein inneres Vermögen der Selbstbestimmung zum Guten hat, und die Zufälligkeit seines äusseren Handelns den Namen der Willensfreiheit nicht verdient [10]). Die Folgerungen, welche

10) Bei Augusti a. a. O. S. 12.: *Quandoquidem omnia, quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas. — Cum de libero arbitrio omnino primo loco agendum esset, qui potui dissimulare sententiam scripturae de praedestinatione, quando voluntati nostrae libertatem per praedestinationis necessitatem adimit scriptura? — Et quod asperior paulo sententia de praedestinatione vulgo videtur, debemus illi impiae Sophistarum theologiae, quae sic inculcavit nobis contingentiam et libertatem voluntа-*

ſich hieraus für die Beſtimmung der Idee Gottes ergeben, ſind von niemand mit ſchärferer Conſequenz gezogen worden, als von Luther ſelbſt, wenn er in ſeiner bekannten Abhandlung über die Knechtſchaft des Willens, in vollkommener Uebereinſtimmung mit der von Calvin weiter ausgebildeten Lehre, die abſolute Cauſalität Gottes ſo ſehr zur alles bewegenden und beſtimmenden machte, daß er dieſelbe unmittelbare Wirkſamkeit Gottes ſowohl in den Böſen als in den Guten annahm [11]). Man iſt gewöhnlich ſehr geneigt, dieſe ſchroffe Lehre für eine einſeitige Conſequenz des calviniſchen Abſolutismus zu halten; da ſie aber nicht blos von Calvin, ſondern in gleicher Weiſe auch von Melanchthon und Luther, ja ſelbſt von dem, ſonſt ſolchen Extremen ferner ſtehenden, Zwingli aufgeſtellt worden iſt [12]), ſo können wir in ihr nur eine, mit dem Princip der Reformation im engſten Zuſammenhang ſtehende, eigenthümliche Beſtimmtheit des religiöſen Bewußtſeyns ſehen, und ſie nur daraus erklären, daß man, um jede Vorausſetzung einer eigenen Selbſtthätigkeit des Subjects für das wahrhaft Gute abzuſchneiden und die Be-

---

tis nostrae, ut a veritate scripturae molliculae aures abhorreant. — Negari non potest juxta rationem humanam, quin sit in ea libertas quaedam externorum operum. — In hanc contingentiam defixerunt oculos philosophastri.

11) De servo arbitrio Opp. Luth. lat. ed. Jen. 1582. Tom. III. S. 199.: *Quando ergo Deus omnia in omnibus movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio.* Vgl. den Gegenſaz des Kathol. u. Proteſt. Zweite Ausg. 1836. S. 151 f.

12) Vgl. Hahn, Zwingli's Lehren von der Vorſehung, von dem Weſen und der Beſtimmung des Menſchen, ſowie von der Gnadenwahl; Theol. Stud. u. Krit. 1837. S. 765 f.; beſonders aber Herzog's Nachtrag zu dieſer Abhandlung, Theol. Stud. u. Krit. 1839. S. 778 f.

friedigung der Heilsbedürftigkeit einzig nur der göttlichen Gnade zuzuschreiben, die Causalität Gottes überhaupt in dieses absolute Verhältniß zur Thätigkeit des endlichen Subjects sezen zu müssen glaubte. Wie man also sonst auf dem rein metaphysischen Standpunct vom Begriffe der absoluten Substanz oder des absoluten Seyns aus das Endliche als ein bloßes Accidens und verschwindendes Moment des Unendlichen betrachtete, so ist hier dasselbe Verhältniß vom Standpunct des sittlichen Bewußtseyns aus aufgefaßt [13]). Gott ist die schlechthin unendliche Macht, die absolute Causalität,

13) Man vgl. besonders die treffenden Bemerkungen Herzog's a. a. O. S. 796., welche vom Standpuncte der Reformatoren überhaupt gelten. „Das tiefe Verderben des Menschen, seine gänzliche Ohnmacht in geistlichen Dingen, sein geistlicher Tod, der Glaube lediglich ein Werk der göttlichen Gnade Gottes in Jesu Christo, dem Gekreuzigten, die Untauglichkeit alles menschlichen Wirkens zum Heile, das Verzichtleisten auf alle eigene Kraft und Verdienst, das folgerechte und stete Zurückführen alles Guten auf den Ursprung alles Guten, mit einem Worte, die Polemik gegen die Grundirrthümer des römischen Katholicismus, das sind die Grundlagen von Zwingli's Prädestinations-Lehre, das sind die Angelpuncte, um welche sie sich dreht. Die Entwicklungen, die Zwingli am Ende seines Lebens im Buche de providentia behufs der Begründung dieser Lehre gibt, sind zum Theile hinterher gemacht, als die Ueberzeugung schon lange in Zwingli's Seele fest stand und er nur noch das Bedürfniß jedes denkenden Geistes fühlte, die so harte Seite seiner Lehre einigermaßen zu entschuldigen und zu erklären, überhaupt seine Ideen in vollkommene Harmonie mit seiner ganzen Lebens-Philosophie zu sezen. Aber keineswegs verläugnet Zwingli auch in dieser Schrift die Grundanschauungen, worauf ihm diese ganze Lehre beruht: *si destinatio sequeretur nostram dispositionem, jam aliquid ex nobis ipsis essemus aut fieremus, priusquam Deus de nobis constitueret, quod vanissimum esse jam dudum demonstravimus.*“

durch welche in den endlichen Subjecten das Gute und Böſe auf gleiche Weiſe beſtimmt wird, und das endliche Subject verhält ſich daher in der einen Hinſicht wie in der andern rein paſſiv, es iſt, wie es Luther wenigſtens auszuſprechen ſich nicht ſcheute [14]), ein bloßes Inſtrument in der daſſelbe bewegenden allmächtigen Hand Gottes. Wenn wir nun auch hier davon abſehen, daß Gott, ſo betrachtet, der unmittelbare Urheber des Böſen werden zu müſſen ſcheint, ſo muß uns dagegen der Widerſpruch um ſo mehr auffallen, in welchen das Princip der Reformation mit ſich ſelbſt kommt, wenn es ganz darauf ausgeht, das Subject von einer äuſſerlichen Objectivität zu befreien, deren ſchlechthin beſtimmende Macht es nie zum freien ſelbſtbewußten Subject werden läßt, auf der andern Seite aber daſſelbe Subject in ein völlig unfreies, rein negatives Verhältniß zu der abſoluten Cauſalität Gottes ſezt. Und wenn das Bewußtſeyn der Sünde, die in ſich ſelbſt zurückgehende Anerkennung der mit der Sünde verbundenen Schuld ein ſo weſentliches Element des proteſtantiſchen Bewußtſeyns iſt, wo bleibt das dieſes Bewußtſeyn in ſich tragende Subject, wenn das paſſive ſelbſtloſe Subject überhaupt nicht mehr als Subject anzuſehen iſt? Das Selbſtbewußtſeyn des Subjects, das der Proteſtantismus in letzter Beziehung immer wieder als ſein höchſtes und unmittelbarſtes Princip geltend machen muß, wird nur zum Bewußtſeyn einer ſchlechthinigen Abhängigkeit. Dieſer Widerſpruch hatte eine, in das Syſtem des Proteſtantismus zu tief eingreifende Bedeutung, als daß er den Reformatoren ſelbſt hätte entgehen können, und es laſſen ſich daher verſchiedene Verſuche, ihn zu löſen, oder die Abſolutheit des endlichen Subjects mit der Abſolutheit Gottes auszugleichen, unterſcheiden. Am nächſten ſchien der von Melanchthon eingeſchlagene Weg zu liegen, auf die Seite des Subjects zu treten. Denn wie

14) Vgl. Gegenſatz des Kath. u. Prot. S. 152.

Melanchthon in die ſpäteren Ausgaben ſeiner Loci die aus der erſten ſo ſtreng verwieſene Freiheit des menſchlichen Willens wieder zurückführte und nun die der frühern gerade entgegengeſetzte Behauptung aufſtellte, daß nicht alles, was geſchieht, auf nothwendige Weiſe geſchehe, daß dem Nothwendigen das Zufällige gegenüberſtehe, und die Urſache der Zufälligkeit unſerer Handlungen die Freiheit des Willens ſey [15]: worin anders kann der Grund der Umänderung ſeiner Anſicht liegen, als in der indeß gewonnenen Ueberzeugung, daß ein völlig unfreies Subject, ein ſelbſtloſes Subject, gar kein Subject ſey? Dieſer Ausweg mußte aber ſogleich als ein gar zu einſeitiger erſcheinen. Sollte das Subject wahrhaft frei ſeyn, die libertas arbitrii wenigſtens in dem Sinne haben, daß es ſich zu der Wirkſamkeit der Gnade nicht völlig paſſiv verhielt, ſo war es ebendamit um die Abſolutheit der Gnade, oder die Abſolutheit der Gottes-Idee, geſchehen, und es iſt vollkommen klar, wie man dieſe nicht fallen laſſen konnte, ohne daß ſogleich wieder der ſchlimmſte Feind, der verhaßte Pelagianismus, in das kaum aufgeſtellte Syſtem hereinzubrechen drohte. Man kann es daher den ſtrengen lutheriſchen Theologen nicht verargen, daß ſie der Melanchthoniſchen Freiheitstheorie ſich mit allem Ernſte widerſetzten, und ihren ſogenannten Synergismus mit dem Princip der Reformation und dem durch daſſelbe beſtimmten Gottesbewußtſeyn unverträglich fanden. Nur war die Auskunft, welche ſie ſelbſt trafen, in keiner Weiſe genügender. Sie ließen zwar die Abſolutheit der göttlichen Gnade, oder des göttlichen Wollens und Wirkens, ſtehen, glaubten aber die Freiheit des Subjects dadurch mit ihr in Einklang bringen zu können, daß ſie ausdrücklich erklärten, die Urſache, warum ſo viele Menſchen nicht ſelig werden, liege nur in ihnen ſelbſt, in der Sünde, in der Verkehrtheit ihres Willens, oder

15) Loci theol. Ausg. vom J. 1543. a. a. O. S. 163.

darin, daß ſie den Wirkungen der Gnade, oder des heiligen Geiſtes, widerſtehen, ohne zu bedenken, daß, wenn bei denen, welche ſelig werden, vermöge der nothwendigen Conſequenz, welche hierin liegt, die Urſache ihres Seligwerdens ihr Nichtwiderſtehen iſt, ſchon mit dieſem Minimum der Selbſtthätigkeit, der Selbſtbeſtimmung des Nichtwiderſtehens, die ganze Freiheit geſetzt iſt, ſofern die Freiheit ein abſolutes Princip iſt, das als ſolches nur entweder iſt oder nicht iſt, ohne daß es ein Drittes, Mittleres, geben kann [16]). Es ſteht alſo hier nur Behauptung gegen Behauptung, der Abſolutheit Gottes wird völlig unvermittelt die Freiheit des Subjects zur Seite geſezt, gerade ſo, wie man der Conſequenz des Sazes, daß Gott die Urſache des Böſen ſey, durch die Unterſcheidung eines doppelten Willens, eines verborgenen und eines geoffenbarten entgehen wollte, wodurch nur entweder ein ſich gegenſeitig ausſchließendes Wollen und Nichtwollen behauptet, oder, ſofern in lezter Beziehung doch wieder der geoffenbarte Wille dem verborgenen, der vielfache, wie er im menſchlichen Bewußtſeyn erſcheint, dem ſchlechthin einfachen weichen mußte [17]), die Freiheit des Subjects der Abſolutheit Gottes aufgeopfert wurde. Die beſte Ausgleichung der beiden einander gegenüberſtehenden Intereſſen, welche bei dieſem Stande

16) Es iſt der klare Widerſpruch, wenn die Concordienformel, in welche dieſe Anſicht der lutheriſchen Theologen übergegangen iſt, auf der einen Seite zwar den Saz, *quod non sola Dei misericordia et sanctissimum Christi meritum, sed etiam in nobis ipsis aliqua causa sit electionis divinae, cujus causae ratione Deus nos ad vitam aeternam elegerit*, verwirft, auf der andern Seite aber ebenſo auch die calviniſche Unbedingtheit des göttlichen Rathſchluſſes. Die Abſolutheit Gottes, wie ſie von Melanchthon und Luther im Sinne des Reformationsprincips ausgeſprochen worden iſt, wird alſo ſowohl behauptet als verworfen. F. C. Art. XI. S. 621.

17) Vgl. Gegenſ. des Kathol. u. Proteſt. S. 155.

löst sich in nichtigen Schein auf und der Dualismus erscheint auch hier, wie überall, wo absolute Gegensäze auf völlig unvermittelte Weise neben einander bestehen sollen, in seiner unzertrennlichen Verbindung mit einem Doketismus, welcher zulezt alle Wahrheit des Selbstbewußtseyns aufhebt. Alle diese harten Consequenzen haben ihren lezten Grund in dem starren unvermittelten Gegensaz, welchen Calvin in das Wesen Gottes sezt, abgeschnitten können sie daher nur dadurch werden, daß das Unvermittelte zu einem Vermittelten wird, und das starre Ansichseyn in den lebendigen Fluß des immanenten Werdens übergeht. Der Punct aber, von welchem dieß ausgehen müßte, könnte nur das Böse seyn, sofern es nicht an sich auf gleich absolute Weise wie das Gute, sondern nur als aufgehobenes das Object des göttlichen Willens seyn kann. Gibt es also eine, mit dem absoluten Wesen Gottes identische, absolute Erwählung der endlichen Subjecte, so kann sie als absolute nur eine allgemeine, aber als allgemeine auch nur eine solche seyn, in welcher das Böse erst mit dem Guten und die Gerechtigkeit mit der Gnade sich vermitteln muß, und was nach Calvin nur ein starres Ansichseyn ist, in dem wirklichen Verlauf eines göttlichen Vermittlungsprocesses sich realisirt. Liegt nun auch dieß dem Standpunct Calvin's noch ferne, so hat er doch, indem er in der Idee einer absoluten Erwählung und absoluten Verwerfung das endliche Subject selbst als ein absolutes sezte, den Gedanken ausgesprochen, daß das endliche Subject nur in seiner Einheit mit dem absoluten Wesen Gottes seiner absoluten Freiheit gewiß seyn kann. Das endliche Subject schließt sich mit dem absoluten Gott zur Unendlichkeit des Seyns zusammen, aber es ist dieß nicht als Resultat gesezt, und der vermittelnde Proceß, welcher dazwischen liegt, ist noch der Gegenstand der Aufgabe, die zu lösen ist.

Die absolute Idee Gottes kann speculativ nicht betrachtet werden, ohne daß zugleich das Verhältniß bestimmt wird,

in welches das endliche Subject zu Gott als dem Abſoluten zu ſezen iſt. Aus dieſem Grunde iſt die calviniſche Prädeſtinationslehre ein ſehr weſentliches Moment der urſprünglichen proteſtantiſchen Lehre von Gott. Nur von dem ſo feſtgeſtellten Geſichtspunct aus kann daher auch die von Calvin im Zuſammenhang mit ſeinem dogmatiſchen Syſtem entwickelte Lehre von Gott [18]) richtig aufgefaßt werden.

Der Grundgedanke der calviniſchen Lehre von Gott iſt der innige Zuſammenhang des Gottesbewußtſeyns und des Selbſtbewußtſeyns. Das eine iſt mit dem andern geſezt und es kann keines von dem andern getrennt werden. In dem Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt iſt auch das Bewußtſeyn der Endlichkeit und Abhängigkeit enthalten. Je lebendiger dieſes iſt, um ſo lebendiger iſt auch das Gottesbewußtſeyn, auf der andern Seite aber kann auch nur unter Vorausſezung des Gottesbewußtſeyns, und der in ihm enthaltenen Idee des Abſoluten das endliche Subject von dem wahren Bewußtſeyn ſeiner Endlichkeit und Bedürftigkeit durchdrungen ſeyn [19]). Hiemit iſt ſchon die Idee Gottes unter den weſentlich pro-

18) Instit. christ. relig. L. I. c. 1.: *De cognitione Dei creatoris.*

19) A. a. O. L. I. c. 2.: *Ut in homine reperitur quidam miseriarum omnium mundus — propriae infelicitatis conscientia unumquemque pungi necesse est, ut in aliquam saltem Dei notitiam veniat. — Proinde unusquisque sui cognitione non tantum instigatur ad quaerendum Deum, sed etiam ad reperiendum quasi manu ducitur. Rursum hominem in puram sui notitiam nunquam pervenire constat, nisi prius Dei faciem sit contemplatus, atque ex illius intuitu ad se ipsum inspiciendum descendat. — Si semel coeperimus cogitationem in Deum erigere, et expendere, qualis sit, — quod virtutis faciem prae se ferebat, miserrima impotentia esse arguetur, adeo divinae puritati male respondet, quod videtur in nobis vel absolutissimum.*

teſtantiſchen Geſichtspunct geſtellt. Kann das endliche Subject, wenn es in ſein eigenes Selbſtbewußtſeyn zurückgeht, ſich nur als ein endliches und abhängiges, als ein bedürftiges und ſittlich unvollkommenes wiſſen, ſo kommt es auch nicht ſowohl darauf an, was Gott an ſich iſt, als vielmehr nur darauf, was er für das Subject iſt [20]), und wie es ſich zu ihm zu verhalten hat. Es gibt keine Gotteserkenntniß ohne Religion und Frömmigkeit, ohne Furcht und Gehorſam, und weil dieſes practiſche, auf dem ſittlichen Bewußtſeyn beruhende, Verhalten das ſubſtanzielle Element des Verhältniſſes des Menſchen zu Gott iſt, wird ſelbſt der Urſprung der Idee Gottes im Menſchen, das natürliche Gottesbewußtſeyn, daraus abgeleitet, daß das Wiſſen die nothwendige Vorausſezung des Thuns iſt, ſomit auch der Mangel des ſchuldigen Verhaltens gegen Gott dem Menſchen nicht zugerechnet werden könnte, wenn er nicht das klare und beſtimmte Bewußtſeyn der Idee Gottes in ſich hätte [21]). Von dieſem Geſichtspunct aus werden die verſchiedenen Erſcheinungen in der Geſchichte der Religionen nicht als Momente der allmälig fortſchreitenden Entwicklung des religiöſen Bewußtſeyns, ſondern als unentſchuldbare ſündhafte Verirrungen, als abſichtliche Verkehrungen und Entſtellungen der angeborenen Gottes-Idee aufgefaßt. Die Schuld, die der Menſch da-

20) A. a. O. 2, 1.: *Dei notitiam intelligo, qua non modo concipimus aliquem esse Deum, sed etiam tenemus, quod de eo scire nostra refert. — Frigidis tantum speculationibus ludunt, qutbus in hac quaestione insistere propositum est, quid sit Deus, quum intersit nostra potius, qualis sit, et quid ejus naturae conveniat scire.*

21) A. a. O. 3, 1.: *Quendam inesse humanae menti, et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversiam ponimus, siquidem, ne quis ad ignorantiae praetextum confugeret, quandam sui numinis intelligentiam universis Deus ipse indidit.*

durch ſich zuzieht, iſt um ſo größer, da Gott nicht blos im natürlichen Bewußtſeyn des Menſchen, ſondern auch in der ganzen, von ihm geſchaffenen, Natur und am meiſten in dem Organismus der menſchlichen Natur, dieſer Welt im Kleinen, ſich offenbart. Dieſer natürlichen, ſowohl innern als äuſſern, Offenbarung Gottes ſtellt Calvin mit beſonderem Nachdruck die in der Schrift enthaltene ſpecielle zur Seite, durch welche erſt jene allgemeine in ihr helleres Licht geſezt wird [22]).

Es iſt ſehr natürlich, daß es auf dem Standpunct des ſittlichen Bewußtſeyns an einem feſteren Anknüpfungspunct für das orthodoxe Trinitätsdogma fehlen mußte. Calvin trägt zwar, wie Melanchthon, dieſe Lehre als eine bibliſche vor, und hält ſich auch an die weſentlichſten kirchlichen Beſtimmungen, welche ihm nur der, zur klareren Feſtſtellung der Lehre ausgeſprochene, Begriff des an ſich in der Schrift enthaltenen Sinnes zu ſeyn ſcheinen, man ſieht aber wohl, daß er die Lehre ſelbſt aus ihrer tranſcendenten Ferne ſeinem religiöſen und dogmatiſchen Bewußtſeyn nicht näher zu bringen weiß. Statt daher das trinitariſche Verhältniß als den objectiven Inhalt der Idee Gottes aus ihr ſelbſt ſpeculativ zu entwickeln, weist er entweder die ganze Vorſtellung als eine überſchwängliche, zu leeren Speculationen führende, zurück [23]), oder neigt ſich, wo er am genaueſten auf ſie ein-

22) A. a. O. 6, 1.: *Scriptura confusam alioqui Dei notitiam in mentibus nostris colligens discussa caligine liquido nobis verum Deum ostendit.* Calvin verbindet damit überhaupt die Lehre von der Auctorität der Schrift.

23) Man vgl. a. a. O. 13, 19.: *Longe tutius est in ea, quam tradit (Augustinus), relatione* (des Sohns zum Vater) *subsistere, quam subtilius penetrando ad sublime mysterium per multas evanidas speculationes evagari. Ergo quibus cordi erit sobrietas, et qui fidei mensura contenti erunt, breviter quod utile est cognitu accipiant etc.*

geht, zu einer Auffaſſungsweiſe hin, durch welche die kirchliche Homouſie in ein rationelles Subordinationsverhältniß umgewandelt wird. Das Leztere iſt offenbar der Fall, wenn mit beſonderem Nachdruck hervorgehoben wird, daß der Vater das abſolute Princip von Allem ſey, daß in Anſehung des Urſprungs der drei Perſonen ein beſtimmter Unterſchied ſtattfinde, und daß es der Vernunft am einleuchtendſten ſey, ſich zuerſt Gott zu denken, ſodann den Sohn als die aus Gott entſpringende Weisheit und nach demſelben den Geiſt als die die göttlichen Gedanken realiſirende Kraft [24]). Daß

Wiederholt wird daher ſowohl an die Größe des Myſteriums als auch an die Unbegreiflichkeit Gottes überhaupt erinnert.

24) A. a. O. 13, 18.: *Quam scripturis notatam distinctionem animadvertimus, subticeri non convenit. Ea autem est, quod patri principium agendi, rerumque omnium fons et scaturigo attribuitur, filio sapientia, consilium ipsaque in rebus agendis dispensatio, at spiritui virtus et efficacia assignatur actionis. Porro quamquam patris aeternitas filii quoque et spiritus aeternitas est, quando nunquam Deus sine sapientia virtuteque sua esse potuit, in aeternitate autem non est quaerendum prius aut posterius, non est tamen inanis aut supervacua originis observatio, dum primus recensetur pater, deinde ex eo filius, postea ex utroque spiritus. Nam et mens unius-cujusque eo sponte inclinat, ut primo Deum consideret, deinde emergentem ex eo sapientiam, tum postremo virtutem, qua consilii sui decreta exsequitur.* (Eine Hauptſtelle für das Verhältniß des Sohns und Geiſtes zum Vater iſt nach Calvin Röm. 8., wo derſelbe Geiſt bald der Geiſt Chriſti bald der Geiſt Gottes genannt wird). Vgl. 20.: *Quia proprietates in personis ordinem secum ferunt, ut in patre sit principium et origo, quoties mentio fit patris et filii simul vel spiritus, nomen Dei peculiariter patri tribuitur; hoc modo retinetur unitas essentiae et habetur ratio ordinis, quae tamen ex filii et spiritus*

dieß, obgleich es Calvin ohne Bedenken für die kirchliche Lehre hält, nicht der wahre Begriff derſelben iſt, iſt klar. Das alte orthodoxe Dogma ſollte zwar noch unverrückt feſtſtehen, aber innerlich, im neuen Bewußtſeyn der Zeit, war es ſchon untergraben, indem man, wie aus der ganzen Behandlungsweiſe dieſer älteſten proteſtantiſchen Theologen zu ſehen iſt, nicht mehr daſſelbe religiöſe und dogmatiſche Intereſſe für daſſelbe hatte. In die alte abſtracte Geſtalt des Dogma konnte man ſich nicht mehr recht hineinfinden. Ein neuer Impuls der Bewegung mußte erſt von dem Mittelpunct des proteſtantiſchen Bewußtſeyns ausgehen. Die erſten Elemente einer Umgeſtaltung des Dogma finden ſich ſchon bei Calvin, wenn er das Hauptmoment der Trinitätslehre in das practiſche Bewußtſeyn der Wirkungen ſezt, in welchen ſich der Sohn und der Geiſt als eigenthümliche Principien des göttlichen Lebens kund geben [25]), und die Gewiß-

---

deitate nihil minuit. Gott im abſoluten Sinn iſt ſomit in lezter Beziehung immer wieder nur der Vater. — Auch die alte Idee wiederholt Calvin, daß es, *quum Dei verbum nobis proponitur in scriptura, absurdissimum fuerit imaginari fluxam duntaxat et evanidam vocem, quae in aerem emissa prodeat extra ipsum Deum. — Ut omnes divinitus profectae revelationes verbi Dei titulo ritu insigniuntur, ita verbum illud substantiale summo gradu locare convenit, oraculorum omnium scaturiginem.*

25) Vgl. a. a. O. 13, 13.: *Salutationes Pauli epistolis praefixae eadem a filio precantur beneficia, quae a patre quo docemur non modo illius intercessione ad nos pervenire, quae largitur coelestis pater, sed potentiae communione filium ipsum esse auctorem. Quae practica notitia certior haud dubie solidiorque est qualibet otiosa speculatione. Illic enim pius animus Deum praesentissimum conspicit et paene attrectat, ubi se vivificari illuminari, servari, justificari, ac sanctificari sentit.* Daſſelbe ſagt er 13, 14. vom Geiſt: *Longe a creaturis alie-*

heit der Erwählung, in welcher das endliche Subject das Bewußtseyn seiner Einheit mit Gott hat, einzig nur in die Beziehung sezt, in welcher der Einzelne zu Christus steht. In Christus schließt sich also das absolute Wesen Gottes, wie es in der Erwählung zur Einheit des Menschen mit Gott wird, für das subjective Bewußtseyn auf, und Christus ist selbst das vermittelnde Princip, durch welches das Ansichseyn Gottes im endlichen Bewußtseyn zum absoluten Wissen wird [26]). Gott wäre nicht in seiner Absolutheit für das menschliche Bewußtseyn, wenn nicht Christus als Gottmensch, als die Einheit des Endlichen und Unendlichen, das Vermittelnde wäre zwischen dem an sich seyenden Wesen Got-

---

nim est, quod illi scripturae tribuunt, et nos ipsi certa pietatis experientia discimus. — Suum in omnia vigorem transfundendo, essentiam, vitam et motionem illis inspirare, id vero plane divinum est.

26) Instit. III. 24, 5.: *Quodsi in Christo sumus electi, nos in nobis ipsis reperiemus electionis nostrae certitudinem, ac ne in Deo quidem patre, si nudum illum absque filio imaginemur. Christus ergo speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit et sine fraude licet. Quum enim is sit, cujus corpori inserere destinavit pater, quos ab aeterno voluit esse suos, ut pro filiis habeat, quotquot inter ejus membra recognoscit, satis perspicuum firmumque testimonium habemus, nos in libro vitae scriptos esse, si cum Christo communicamus.* In dieser Einheit mit Christus und in dem durch sie bedingten absoluten Bewußtseyn des Subjects schließt sich Gott selbst mit dem endlichen Subject zur Einheit zusammen, und es fragt sich daher nur, was der objective Grund dieses Einswerdens Gottes mit dem Menschen in dem Wesen Gottes selbst ist. Er kann nur darin liegen, daß Gott ohne Subjecte der Erwählung sich nicht in seiner Herrlichkeit, d. h. in seinem absoluten Wesen offenbaren, oder nicht Gott im absoluten Sinne seyn könnte.

tes und dem endlichen Bewußtſeyn. Die Idee des Sohns kann daher nur auf der Vorausſezung beruhen, daß Gott, was er an ſich iſt, auch für das endliche Bewußtſeyn ſeyn muß. Aus der Bedeutung, welche Calvin Chriſtus, als dem Gottmenſchen, gibt [27]), iſt am beſten zu ſehen, welche Form die Trinitätslehre erhalten müßte, wenn ſie in der proteſtantiſchen Dogmatik die derſelben entſprechende Stelle einnehmen ſollte.

Zweites Kapitel.

Die Antitrinitarier. Mich. Servet.

So wenig es auch in der Abſicht der Reformatoren und in der unmittelbaren Tendenz der Reformation lag, ſo nothwendig mußte doch, je mehr das Princip der Reformation ſich entwickelte und das ganze Syſtem durchdrang, eine Reaction gegen das alte Dogma erfolgen. Konnte, nachdem einmal der ausgeſprochene Gegenſaz in ſeiner ganzen Weite feſtſtund, das Gottesbewußtſeyn des Proteſtanten nicht mehr daſſelbe ſeyn, wie das des Katholiken, ſo konnte auch die Trinitätslehre, durch welche ja nur der allgemeinen Gottes-Idee ihr beſtimmterer Inhalt gegeben wird, nicht mehr ihre alte Stelle behaupten. Wenn jedoch die Reformatoren kein

27) Wie auch ſchon in der Abendmahlslehre, wenn ihm *ex abscondito deitatis fonte in Christi carnem mirabiliter infusa est vita, ut inde ad nos flueret*, und wenn Chriſtus *nos sibi conjungens non modo vitam suam nobis instillat, sed etiam unum nobiscum efficitur sicuti ipse unus est cum patre.* Cons. Tig. Opp. Calv. T. VIII. S. 657. Das Bewußtſeyn dieſer Einheit mit Chriſtus, wie es die Wirkung des Abendmahles iſt, wäre nicht möglich, wenn nicht in Chriſtus an ſich Gott und Menſch Eins wären. Was Chriſtus objectiv iſt, iſt die nothwendige Vorausſezung für die Ausſage des chriſtlichen Bewußtſeyns.

Intereſſe hatten, dem von ihnen aufgeſtellten Princip eine weitere Conſequenz zu geben, als zunächſt nothwendig war, ſo geſchah auch ohne ſie, wozu ſie ſelbſt keinen Beruf in ſich fühlten. Schon in den erſten Jahren der Reformation wurden von verſchiedenen Seiten her Zweifel gegen die Trinitätslehre laut, welche das kirchliche Dogma überhaupt mit einem noch gefährlicheren Riß bedrohten, als der ſchon geſchehene war, und längſt überwundene Häreſen ſchienen aufs neue ihr Haupt erheben zu wollen, um nun erſt ihr altes Recht wieder geltend zu machen. Die Bekannteſten dieſer Antitrinitarier ſind [1]): Ludwig Hetzer von Biſchofszell im Thurgau, Johann Denk aus der Oberpfalz, welche beide zwiſchen 1525 und 29 gemeinſame Sache machten, und im Elſaß, in der Schweiz, in der Gegend von Nürnberg und an andern Orten ſich aufhielten; Johannes Campanus aus dem Herzogthum Jülich, welcher ſeit dem Jahr 1529 mit Luther und Melanchthon in mehrfache abſtoßende Berührung kam; ferner Melchior Hofmann, welcher, wie Campanus, in Folge des Aufſehens, das ſeine excentriſchen Ideen erregten, im Gefängniß endete; David Joris aus Delft in Holland und Claudius von Savoyen, in welchen beiden Leztern beſonders der unruhige, durch ſchwärmeriſche, namentlich auch anabaptiſtiſche, Vorſtellungen und Grundſäze umhergetriebene, Geiſt dieſer Sectirer ſich kund gibt. Unter dem Namen der Antitrinitarier werden dieſe und andere ihnen Aehnliche zuſammenbegriffen, obgleich es keineswegs nur die Trinitätslehre war,

1) Vergl. Bock, Historia antitrinitariorum 1784. Tom. II. S. 203 f. Cap. 2. de primis antitrinitariorum in Germania, Italia, Helvetia aliisque Europae provinciis sec. 16. motibus; Trechſel, die proteſt. Antitrinitarier vor Faustus Socin. Erſtes Buch; Michael Servet und ſeine Vorgänger. Heidelb. 1839.; Ranke, Deutſche Geſchichte im Zeitalter der Reformation. Bd. 3. S. 505 f.

welche ſie in Bewegung ſezte. Der allgemeine Drang nach einer neuen Ordnung der Dinge, welcher nach dem ſchon begonnenen Werke der Reformation ſich offener und entſchiedener äuſſern zu können ſchien, die im Bewußtſeyn der Zeit angeregte Idee, daß das Beſtehende als ein mißbräuchlich und widerrechtlich Entſtandenes einer Reform bedürfe, daß man für dieſen Zweck auf das Urſprüngliche, vor dem Papſtthum Vorhandene zurückgehen müſſe, trat in einer noch rohen und formloſen Geſtalt hervor: Unitarismus und Anabaptismus, Rationalismus und Myſticismus, Speculatives und Practiſches, die heterogenſten Elemente durchkreuzten ſich in dieſen zahlreichen, bald da bald dort zerſtreut und iſolirt auftretenden, aber doch in einem näheren geiſtigen Zuſammenhang ſtehenden, Individuen auf die mannigfaltigſte Weiſe. Welche Tendenz ſie im Allgemeinen hatten, iſt ſchon aus dem Titel ſo mancher der von ihnen bekannt gemachten Schriften zu erſehen, wenn der zuvor genannte Campanus eine derſelben unter dem Titel: „Wider alle Welt nach den Apoſteln“, eine andere mit dem gleich lautenden, aber beſtimmteren, Titel: „Göttlicher und heiliger Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt und durch unheylſame Leere aus Gottes Zulaſſung verfinſtert, Reſtitution und Beſſerung“ in die Welt ausgehen ließ [2]). Indem ſie von der Vorausſezung ausgingen, daß ſchon unmittelbar nach den apoſtoliſchen Zeiten ein tiefes Verderben in die chriſtliche Kirche überhaupt und insbeſondere auch in die chriſtliche Lehre eingedrungen ſey, war es hauptſächlich die Lehre von der Dreieinigkeit, an welcher ſie den größten Anſtoß nahmen. Es war theils der abſtracte, inhaltsleere Formalismus der kirchlichen Lehre von den göttlichen Perſonen, theils die auf der Trinitätslehre beruhende Lehre von der Gottheit Chriſti, was ihren Widerſpruch reizte, welcher ſich bald mehr nur negativ ausſprach, bald auch zu

2) Trechſel a. a. O. S. 30 f.

Ideen, welche wenigſtens die Keime einer der kirchlichen Lehre entgegengeſezten Theorie enthielten. Das Erſtere, der blos negative Widerſpruch, ſcheint am meiſten bei Hetzer und Claudius von Savoyen der Fall geweſen zu ſeyn, von welchen man blos weiß, daß ſie eine Dreiheit der Perſonen in dem ſchlechthin Einen Gott und die Gottheit Chriſti geläugnet haben. Der mit Hetzer eng verbundene Denk dagegen ſprach von einem inneren Worte Gottes in einem Sinne, welcher ohne Zweifel mit ſeiner Vorſtellung von Chriſtus zuſammenhing. Wie dieſen Gegnern der kirchlichen Lehre überhaupt der Inhalt derſelben in einem zu äuſſerlichen Verhältniß zu dem Menſchen zu ſtehen ſchien, wie ſie ihm daher eine mehr innere, in dem eigenen Selbſt und geiſtigen Weſen des Menſchen begründete, Bedeutung zu geben ſuchten, ſo konnten ſie ſich mit der kirchlichen Lehre von der Gottheit Chriſti auch wegen ihres Zuſammenhanges mit der Lehre von einer blos auſſerhalb des Menſchen, ohne ſein eigenes Zuthun, geſchehenen Genugthuung nicht befreunden. Nur für einen Vorgänger und für ein Exempel, nicht für den einigen Genugthuer, der alles Gute in uns allein wirket, haltet und fürgiebt, wollte Denk Chriſtus gehalten wiſſen, weßwegen er alle Frömmigkeit und Seligkeit nicht von Chriſtus allein, ſondern von unſerem Weſen und unſerem freien Willen herleitete [3]). Da aber auf der andern Seite doch wieder anerkannt werden mußte, daß die Seligkeit nur durch ein göttliches Princip bewirkt werden könne, ſo bildete ſich bei ihnen die Vorſtellung von einem inneren Worte, das ſie an die

3) Trechſel a. a. O. S. 20. Auch der an Hetzer und Denk ſich haltende Jakob Kauz von Bockenheim ſprach die Ueberzeugung aus, daß Jeſus Chriſtus von Nazareth nur dann uns erlöſe, wenn wir ſtehen in ſeinen Fußſtapfen, wer anders von ihm halte, der mache ihn zu einem Abgott. Trechſel a. a. O. S. 18.

Stelle des äuſſern, und ſomit, da ja auch Chriſtus als Sohn Gottes das Wort war, auch an die Stelle der Gottheit Chriſti im kirchlichen Sinne ſezten. Ohne dieſe Vermittlung durch die Gottheit Chriſti, welche ihnen nur äuſſerlich und bedeutungslos dazwiſchen zu ſtehen ſchien, ſollte alſo der Menſch in dem innern Worte Gottes das Princip ſeiner Seligkeit in ſich ſelbſt haben. In dieſem Sinne erklärte Denk: „die heilige Schrift halte er über alle menſchliche Schäze, aber nicht ſo hoch als das Wort Gottes, das da lebendig, kräftig und ewig ſey, welches aller Elemente dieſer Welt ledig und frei ſey; denn ſo es Gott ſelbſt ſey, ſo ſey es Geiſt und kein Buchſtab von Feder und Papier geſchrieben, daß es nimmer ausgetilgt werden möge. Darum auch die Seligkeit an die Geſchicht nicht gebunden ſey. Alſo möge ein Menſch, der von Gott, ohne Predigt und Geſchicht ſelig werden.“ Es iſt nur die weitere, ſchon mehr ſpeculative, Ausbildung derſelben Idee, wenn Denk auch ſchon davon ſprach, daß Gott, als der Urquell aller Creaturen, durch den Geiſt, welcher die Kraft Gottes ſey, das Wort aus ſich ſelbſt hervorgebracht habe, unter dieſem Worte aber nicht den Sohn Gottes im kirchlichen Sinne, ſondern die Geſammtheit der Menſchenſeelen verſtund, und daher auch annahm, daß das Wort nicht vor der Erſchaffung der Welt geweſen, ſondern erſt mit dem menſchlichen Geſchlecht zu ſeyn angefangen habe [4]). Das innere Wort war ihm ſo der vom Geiſte Gottes ausgegangene und in der Identität des Weſens mit ihm verbundene allgemeine Menſchengeiſt, wie er in den einzelnen menſchlichen Seelen ſich individualiſirt. Weit weniger laſſen ſich die Vorſtellungen des Campanus, ſo weit ſie uns noch bekannt ſind, nach ihrem inneren Zuſammenhang begreifen. Die Grundlage ſeiner Trinitäts-Idee ſcheinen die Stellen 1. Moſ. 1, 26. 27. und 5, 1. 2. geweſen zu ſeyn, aus wel-

4) Trechſel a. a. O. S. 19.

chen er so argumentirte: „Wenn Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichniß geschaffen hat, der Mensch aber als Mann und Weib geschaffen ist, als ehelich verbundener Mensch, in welchem zwei Personen Ein Mensch sind, weil es auch nur Ein Wesen ist, und nicht zwei Wesen, so folgt hieraus, daß auch in Gott und Gottes Gestalt zwo Personen sind, und doch nur Ein Gott. So sey nun auch, wenn Christus sich mit dem Vater Eins nenne, diese Einheit von einer göttlichen Verknüpfung und Einigung zweier Personen in Eine Gottheit zu verstehen, wie Mann und Weib ehelich verknüpft werden. Dieses eheliche Bild sey der einige Spiegel des göttlichen Bildes und Geheimnisses, wer das eheliche Bild nicht verstehe, dem sey es unmöglich zu verstehen, wie zwo Personen in der Gottheit und beide Gott seyen und doch nur Ein Gott sey und bleibe." Es ist hier zwar soviel klar, daß das Trinitätsverhältniß, indem der in demselben enthaltene Unterschied nach der Weise der gnostischen Systeme der ältesten Zeit als eheliches und geschlechtliches Verhältniß aufgefaßt wird, auf ein natürliches Verhältniß zurückgeführt werden soll, mit welcher weiteren Vorstellung vom Wesen Gottes dieß aber zusammenhängt, ist nicht zu sehen. Wenn er ferner behauptete, der Sohn habe keinen Anfang in der Zeit gehabt, er sey in Beziehung auf die Welt ewig und anfangslos, in Beziehung auf den Vater aber habe er einen Anfang, sofern er in der Ewigkeit aus der Substanz desselben hervorgegangen sey, so steht dieß zunächst in keinem Widerspruch mit der kirchlichen Lehre, wie stimmt aber damit das untergeordnete Verhältniß zusammen, in welches er den Sohn zum Vater sezte, wenn er ihn als Logos einen Amtmann, einen Unterherr und Diener, einen Boten und Gesandten Gottes nannte? Es läßt sich hierüber so wenig etwas Näheres sagen, als über die Stellung, welche er dem heiligen Geist gab, dessen Persönlichkeit er auch in der Schrift so wenig begründet fand, daß sie ihm der faulste Punct in der Welt zu seyn schien.

In den zwar etwas genauer bekannten, aber nicht viel beſſer geordneten, Vorſtellungen des David Joris, welcher gleichfalls den Saz voranſtellte, daß Gott ein einiger, unperſönlicher Gott ſey und bleibe, nicht drei Götter, unterſchieden aber in ſeinen Perſonen, wie der chriſtliche Glaube und das athanaſianiſche Symbol lehre, ſcheint der Hauptpunct die Idee der innern geiſtigen Geburt des ewigen göttlichen Worts geweſen zu ſeyn. Chriſtus iſt ihm der Sinn und Wille Gottes vor allen Dingen, das Wort Gottes, und der, der daſſelbe wirkt und vollbringt, kein fleiſchlicher Chriſtus, ſondern der geiſtige mit dem Geiſt, die Natur, Allmacht und Kraft Gottes, der lebendige Odem und das Licht Gottes, der einige Geiſt und Vater der Geiſter, von welchem und durch welchen alle Worte und Glieder des Lebens, die Tugend, Kraft und Macht, alle Erneuerung zum himmliſchen Weſen und zur Größe Gottes kommt. Dieſer geiſtige Chriſtus iſt nicht Fleiſch geworden, weil der keines Wechſels und keiner Verringerung fähige Gott nie Menſch, Geiſt nie Fleiſch, Licht nie Finſterniß werden kann. Wenn er aber gleichwohl die Geſtalt Chriſti nach dem Fleiſch angenommen und in ihm gewohnt hat, um mit den Menſchen umgehen und ſich ihnen mittheilen zu können, ſo kann er unter der Menſchwerdung nur den geiſtigen Proceß verſtanden haben, durch welchen das ewige verborgene Wort Gottes dem menſchlichen Verſtande klar und begreiflich wurde, den Eintritt Chriſti in das Bewußtſeyn der Menſchheit, um in und aus uns geboren zu werden, in welcher Beziehung er auch von einer, in beſtimmten Perioden durch drei hohe und auserkorene Menſchen Gottes erfolgenden, Offenbarung ſprach, und ſich ſelbſt als denjenigen betrachtete, welcher nach Moſes und Chriſtus die nicht blos den Patriarchen und Propheten noch verborgene, ſondern auch von Chriſtus nach dem Fleiſche und von den Apoſteln noch nicht klar und deutlich ausgeſprochene, vollkommene geiſtige Erkenntniß zu bringen habe, damit von jezt an der wahre

hriſtus nach dem Geiſte erſcheine und das ewige Reich ottes aufgerichtet werde. Wie er die Erlöſung nicht in das ußere Leiden und Sterben ſezte, ſondern behauptete, daß wir us innerlich erlöſen müſſen durch das Leiden und Sterben ſers alten Menſchen, ſo ſah er überhaupt in der äuſſern eſchichte Chriſti ein leibliches Vorbild des neuen geiſtigen ebens [5]).

Schon dieſes Wenige, was ſich aus den fragmentariſchen achrichten über die älteſten Antitrinitarier der Reformationsriode hervorheben läßt, kann uns einen Begriff davon geu, welche Ideen ſchon damals in jener ſo tief bewegten eit auch in Beziehung auf unſer Dogma gährten, und welhe Urſache daher auch die Reformatoren hatten, ſich gegen ie auszuſprechen. Es zeugt von einer ſehr richtigen Beurheilung der erſten Anfänge jener, in der Folge ſo weit ch erſtreckenden, Bewegung, daß Melanchthon ſchon in der ugsburgiſchen Confeſſion ſich veranlaßt ſah, ſowohl neue ls alte Samoſatener zu verdammen [6]). Welcher Grund jenen vorlag, und wie treffend es war, durch die, dieſen rrlehrern gegebene, Bezeichnung zugleich auf die alte Zeit urückzuweiſen, aus welcher ſo viele, damals zuerſt in Bewe-

5) Trechſel a. a. O. S. 44 f.

6) Aug. Conf. P. I. art. 1. Aus chronologiſchen Gründen kann zunächſt nur an Hetzer und Denk, vielleicht auch an Campanus, in keinem Falle aber an Servet gedacht werden. Melanchthon ahnte ſchon damals, was er einige Jahre nachher, im J. 1533, in einem Schreiben an Camerarius noch beſtimmter ausſprach: *περὶ τῆς τριάδος* ***scis me semper veritum esse, fore ut haec aliquando erumperent. Bone Deus, quales tragoedias concitabit haec quaestio ad posteros:*** *εἰ ἐστὶν ὑπόστασις ὁ λόγος, εἰ ἐστὶν ὑπόστασις τὸ πνεῦμα.* In demſelben Jahr ſchrieb Melanchthon an Brenz: ***Non dubito, quin paulo post magnae de hac re controversiae exoriturae sint.*** Bretſchneider Corpus Reform. Vol. II. S. 630. S. 660.

gung gekommene, Ideen mit Einem Mal wieder auftauchten, zeigt die Geſchichte der folgenden Zeit.

Die in den genannten Irrlehrern oder Schwarmgeiſtern, wie Luther ſie treffend nannte, gleich Feuerfunken ausgeſtreuten und bald da bald dort an einen entzündbaren Stoff ſich anſezenden Ideen erhielten erſt in dem Spanier Michael Servet, welchen der Zug ſeines Geiſtes demſelben Kreiſe zuführte, eine feſtere Conſiſtenz und Haltung. Dieß iſt es, was Servet ſeine hiſtoriſche Bedeutung gibt. Er wurde der Mittelpunct, in welchem jene vereinzelten, noch formloſen, Elemente ſich zur Einheit zuſammenſchloßen, und durch die Energie ſeines Geiſtes ſich zu einer in ſich zuſammenhängenden Theorie ausbildeten.

Wenn wir dem Entwicklungsgange der Lehre Servets, wie ſie in den verſchiedenen Schriften [7]), in welchen er ſie

---

7) Die Hauptſchrift Servets iſt die im J. 1553 unter dem, ſeinen Standpunct characteriſtiſch bezeichnenden, Titel herausgegebene: Christianismi restitutio. Totius ecclesiae apostolicae ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, justificationis nostrae, regenerationis, baptismi et coenae Domini manducationis, restituto denique nobis regno coelesti, Babylonis impiae captivitate soluta, et Antichristo cum suis penitus destructo. בעת ההיא יעמוד מיכאל השר καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ ἀρανῷ. Die Schrift enthält folgende Theile: 1. *De trinitate divina, quod in ea non sit invisibilium trium rerum illusio, sed vera substantiae Dei manifestatio in verbo et communicatio in spiritu, libri VII. L. I. de homine Jesu Christo et simulachris falsis. L. II. quorundam locorum expositionem continens. L. III. personae Christi in verbo praefiguratione ostendens, visionem Dei et verbi hypostasim. L. IV. nomina Dei ejusque essentiam omniformem manifestans et rerum omnia principia. L. V. in quo agitur de spiritu sancto.* Die beiden folgenden, das ſechste und ſiebente, beſtehen aus

darſtellte, vor uns liegt, folgen, ſo ſtunden für ihn von Anfang an zwei Säze feſt, auf welchen ſeine Theorie in ihrer Durchführung und weiteren Ausbildung durchaus beruht: 1. der Saz, daß die Vorſtellung einer in drei Perſonen unterſchiedenen und getheilten Gottheit, wie nach der kirchlichen Trinitätslehre das Weſen Gottes gedacht werden muß, völlig unhaltbar und undenkbar iſt, und 2. der damit eng zuſammenhängende Saz, daß ebendeßwegen, weil es in Gott nicht verſchiedene Perſonen gibt, in der Perſon Chriſti das Princip ſeiner Perſönlichkeit nicht jene zweite Perſon geweſen ſeyn kann, welche die kirchliche Lehre den Sohn Gottes nennt, ſondern Chriſtus ſeinem ſubſtanziellen Weſen nach Menſch war. Wie er aber als Menſch zugleich Gott ſey, die gottmenſchliche Einheit der Perſon Chriſti, welche der eigentliche Mit-

---

den zwei Dialogen: *Dial. I. agit de legis umbris et Christi complemento, angelorum, animarum et inferni substantia. Dial. II. modum generationis Christi docens, quod ipse non sit creatura, nec finitae potentiae, sed vere adorandus verusque Deus.* 2. *De fide et justitia regni Christi, legis justitiam superantis, et de charitate libri III.* 3. *De regeneratione superna et de regno Antichristi libri IV.* 4. *Epistolae triginta ad Joannem Calvinum, Gebennensium concionatorem.* 5. *Signa sexaginta regni Antichristi et revelatio ejus jam nunc praesens.* 6. *De mysterio trinitatis et veterum disciplina ad Philippum Melanchthonem et ejus collegas Apologia.* Die früheren Schriften Servet's ſind: De trinitatis erroribus libri VII. Per Michaelem Serveto, alias Reves ab Arragonia Hispanum 1531. (Ausführlicher Auszug bei Trechſel a. a. O. S. 68 f.), und Dialogorum de trinitate libri II. Die ſieben erſten Bücher der Restitutio ſind identiſch mit dieſen beiden früheren Schriften, nur hat ſie Servet theilweiſe umgearbeitet in die Restitutio aufgenommen. — Vgl. Heberle, Michael Servet's Trinitätslehre und Chriſtologie, Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1840. H. 2. S. 3 f.

telpunct ſeiner Lehre iſt, dieſe in die Mitte zwiſchen jene beiden Hauptſäze fallende Frage iſt der Punct, auf welchem ſich ſeine Lehre erſt im Verlauf ihrer weitern Entwicklung zu ihrer beſtimmten Geſtalt ausbildete. Dieſe drei Momente ſind in der Lehre Servets zu unterſcheiden, um ſie nach ihrem Urſprung und in ihrem innern Zuſammenhang richtig aufzufaſſen.

Die immer wiederkehrenden Vorwürfe, welche Servet in dem heftigſten und bitterſten Tone der kirchlichen Trinitätslehre machte, kommen im Allgemeinen darauf hinaus, daß ſie tritheiſtiſch und atheiſtiſch, überhaupt eine durchaus ſophiſtiſche Lehre ſey. Die drei unkörperlichen Dinge, welche die kirchliche Lehre in ihren drei Perſonen von einander unterſcheidet, können mit der Einheit Gottes ſchlechthin nicht zuſammenbeſtehen [8]). Es ſind drei Perſonen, drei Hypoſtaſen, drei Subſtanzen, drei Weſen, ſomit ſchlechthin drei Götter. Sind alſo die nicht wahre Tritheiſten, welche ſchlechthin drei real verſchiedene Götter annehmen? Dieſer Tritheismus iſt ſchon deßwegen Atheismus, weil er das Weſen Gottes dadurch aufhebt, daß er den an ſich Einen Gott in drei Theile zertheilt, und ihn aus denſelben äuſſerlich zuſammenſezt. Servet beſtreitet die Trinitätslehre nicht blos wegen des unbegreiflichen Verhältniſſes ihrer Dreiheit zur Einheit, ſondern vor Allem ſchon aus dem Grunde, weil ihm der ganze Unterſchied, welchen ſie in ihren drei Perſonen in das Weſen Gottes ſezt, als ein völlig willkürlicher, in der Natur der Sache ſelbſt auf keine Weiſe begründeter, erſchien. In dieſem Sinne nannte er die Dreiheit der kirchlichen Lehre ein Trennen und Zerſchneiden der Gottheit und ihre Einheit ein bloßes Aggregiren und Connotiren, d. h. ein blos äuſſerliches und nominelles Zuſammenfügen [9]). Doch nicht blos

8) Vgl. Christ. restit. S. 29 f.

9) A. a. O. S. 30.: *Veri hi sunt tritheitae, et veri sunt athei,*

von dieſer Zertheilung der Einheit in eine Dreiheit von Perſonen konnte er ſich keinen vernünftigen Grund denken, auch die Beſchaffenheit dieſer Perſonen ſelbſt ſchien ihm mit dem Begriffe Gottes zu ſtreiten. Dieß meinte er, wenn er, wie er ſo oft thut, die Perſonen der Sophiſten unkörperliche, metaphyſiſche, rein abſtracte, durchaus unvorſtellbare Weſen nennt [10]). Ließe ſich mit der kirchlichen Trinität ein vernünftiger Begriff verbinden, ſo müßte jedes dieſer drei Weſen nach ſeinem eigenen beſtimmten Begriff gedacht werden, und es müßte möglich ſeyn, ſich das Eine ohne das Andere vorzuſtellen. Sie können ja, wie die Vertheidiger der kirchlichen Lehre behaupten, nur connotativ vorgeſtellt werden, aber ſelbſt eine ſolche connotative Vorſtellung iſt nicht möglich, ohne daß jede dieſer drei Perſonen auch abſolut gedacht wird [11]). Es iſt eine allgemein anerkannte Regel, daß jeder

---

qui Deum unum non habent nisi tripartitum et aggregativum. Connotativum Deum habent, non absolutum. Vgl. S. 17.: *Hoc nunc constat, Deum nos non ita dissecare, nec in partes discerpere, ut dissecant et discerpunt sophistae* (bei ihm der gewöhnliche Name für die Anhänger der kirchlichen Trinitätslehre). S. 108.: *Parum esset vocabulis abuti, nisi et Deo ipso abuterentur eum varie secando, discerpendo et dilacerando.* Um die Aeuſſerlichkeit dieſes Verhältniſſes zu begreifen, ſpricht er öfters von einem *triclinium*, auf welchem der eine da, der andere dort ſize, wie z. B. De trin. I. a. a. O. S. 34.

10) A. a. a. S. 30.: *Non solum tres illas res in uno Deo stare non posse, sed et inimaginibiles esse.* Vgl. S. 41. 51. 108. 117.

11) A. a. O. S. 30 f. will Servet aus den eigenen Principien der Trinitarier beweiſen, daß man ſich ſchlechthin keine Vorſtellung von einem ſolchen Trinitätsverhältniß machen könne. *Nam habens notitiam trinitatis haberet notitias distinctas illarum trium rerum, et sic staret, habere notitiam unius non habendo notitiam alterius, quod omnes negant.* —

Eine ſolche Lehre konnte nach Servets entſchiedenſter Ueberzeugung auch nicht den geringſten Grund in der Lehre der Schrift haben. Der Begriff der trinitariſchen Perſon im Sinne der kirchlichen Lehre iſt der Schrift völlig fremd. Die ganze Lehre von der Trinität iſt erſt mit jenem großen Verderbniß, das im Papſtthum zu ſeiner Vollendung kam, in die Kirche eingedrungen und in ihr herrſchend geworden. Die älteſten Väter der Kirche, ein Ignatius, Polykarpus, Juſtinus, Irenäus, Clemens, wiſſen nichts von ihr, ſelbſt Tertullian iſt noch ein Zeuge für die urſprüngliche Wahrheit, obgleich er ſchon von ihr abſchweift, und ſchon damals die Ausartung und Verfälſchung der reinen Lehre begann, beſonders in der römiſchen Kirche, der Quelle aller Verkehrtheit, welche ſchon zur Zeit des Biſchofs Victor ſo klar kund that, von welchem böſen Geiſte ſie beſeſſen war. Doch war es erſt das Zeitalter Silveſters, in welchem die Wahrheit ganz verdrängt wurde und die Täuſchungen des Antichriſts auf ſo lange Zeit den vollkommenen Sieg gewannen, bis

---

et Ocham, sectarum principes, in quibusdam notionibus, relationibus, formalitatibus et quiditatibus, de quibus nec Christus nec apostoli unquam cogitarunt, fundamenta nostrae fidei ponunt (vgl. S. 42, wo Servet ſagt, entweder könne man nur offenbarer Tritheiſt ſeyn, *aut necesse est scotizare*). *Chaos est confusum, et exittalis chimaera, in qua nullus est ordo, sed sempiternus horror. Quid hic memorem horrida praestigia Lombardi, quem ut magistrum venerantur sophistae? — Quis, obsecro, nisi penitus amens logomachias has sine risu toleraret? Nec in Thalmud nec in Alchoran sunt tam horrendae blasphemiae. Haec nos hactenus audire ita sumus assuefacti, ut nihil miremur. Futurae vero generationes stupenda haec judicabunt. Stupenda sunt vere, plus quam ea daemonum inventa, quae Valentinianis tribuit Irenaeus.*

ɔlich jezt erſt durch Gottes Offenbarung das hellere Be-
ußtſeyn über ſie aufzugehen beginnt [15]). Unſäglich aber iſt
s Unheil, das hieraus für die chriſtliche Kirche entſtanden
t. Dieſe Lehre allein iſt die Urſache, daß nicht nur die
uden, weil ſie einen ſo offenbaren Tritheismus mit ihrer
alten Lehre von der Einheit und Einfachheit Gottes nicht
reinigen können, zwiſchen dem N. und dem A. T. nur den
ffallendſten Widerſpruch ſehen [17]), ſondern auch die Mu-
medaner, ſoſehr ſie die Wahrheit der chriſtlichen Offen-
rung und Chriſtus als den größten Propheten, als das
ort und den Geiſt Gottes, anerkennen, mit gerechtem Abſcheu
n dem Chriſtenthum ſich hinweggewendet haben [18]). Und

16) A. a. O. S. 19. 22. — *Certamen illud inter illas invisibiles personas de aequalitate vel inaequalitate naturae, quod a Sylvestrino seculo totum orbem per Arrianos concussit, fuit inventum Satanae, ut mentes hominum a cognitione veri Christi alienaret, et tripartitum nobis Deum faceret.* Beſonders iſt hier zu vergleichen S. 670 f. die Apologie an Mel.: *Non est veritas omnino fugata, donec coepit bestiae regnum, in quo penitus vicerunt Antichristi illusiones, tres illi daemoniorum spiritus, quos in eo regno praevalituros docet Joannis revelatio. Miro draconis artificio meretrix magna Babylon, ut orbis provincias olim occupabat, ita inter dissipatas ecclesias mysterium iniquitatis agebat, totius terrae primatum ambiens, ut in templo Dei quasi Deus sederet Antichristus. — Impleta vero sunt omnia. Revelante Deo jam cognoscuntur illius imposturae.*

17) A. a. O. S. 34.

18) A. a. O. S. 35 f. — *Omnia fere Christo tribuens (Mahometus) — ab incorporeis illis tribus diis, seu tribus in uno Deo distinctis rebus invisibilibus est graviter offensus. Ob pravam illam trinitariorum doctrinam descivit a Christianismo; res miserabilis et orbi tristissima. Incorporea illa deitas, realiter distincta, causam illi dedit negandi Christum esse Deum.*

wie viele höchſt ungereimte Irrlehren hat in der chriſtlichen Kirche ſelbſt jener Eine Grundirrthum zur Folge gehabt [19])!

An den erſten blos negativen Saz, daß es keine trinitariſche Gottheit im Sinne der kirchlichen Lehre gibt, ſchließt ſich der zweite, zunächſt gleichfalls negative, die Perſon Chriſti betreffende, Saz an: Chriſtus iſt als Sohn Gottes nicht, wofür ihn die Trinitarier halten, er iſt als Sohn Gottes nicht mit jener zweiten trinitariſchen Perſon auf eine Weiſe identiſch, mit welcher ſeine menſchliche Perſönlichkeit nicht zuſammengedacht werden kann, ſondern er iſt, was mit jenem negativen Saz als poſitive Behauptung unmittelbar verbunden iſt, als Sohn Gottes weſentlich Menſch. Die Chriſtologie Servets hängt hier aufs engſte mit ſeinem Widerſpruch gegen die Trinitätslehre zuſammen. Gibt es keine Mehrheit göttlicher Perſonen, ſo kann auch das eigentliche Subject der Perſon Chriſti nicht eine göttliche Perſon ſeyn, ſondern es iſt, was es als perſönliches Subject iſt, nur als Menſch, und je klarer ſich daher die Realität ſeiner menſchlichen Perſönlichkeit nachweiſen läßt, um ſo klarer geht hieraus auch hervor, daß er nicht im Sinne der Trinitarier der Sohn Gottes iſt. In dieſem Ideen-Zuſammenhang legt Servet das größte Gewicht auf den Saz, daß Chriſtus weſentlich Menſch iſt, und geht daher in der Entwicklung ſeiner Lehre von dem Menſchen Jeſus als der Thüre und dem Wege aus, um die Sophiſten zu widerlegen, welche ohne von dieſem Fundament aus zur Erkenntniß des Wortes aufzuſteigen, auf einen ganz andern Sohn kommen, und den wahren Sohn Gottes in Vergeſſenheit bringen. Er bezeichnet ſo ſelbſt ſeinen Standpunct als den dem Standpuncte der Trinitarier entgegengeſetzten. Während nämlich dieſe aus der abſtracten objectiven

19) *Audi nunc portenta, quae trinitarios consecuta sunt, ut intelligas, uno absurdo dato multa sequi semper absurda.* S. 36 — 46.

Gottes-Idee heraus den Sohn Gottes conſtruiren, ſtellt er ſich dagegen auf die gegebene feſte Baſis des menſchlichen Daſeyns, um von dieſer aus erſt auf den Sohn Gottes zu kommen, und der Gang ſeines Beweiſes ſchreitet daher in den drei Säzen fort, in welchen alles an der unmittelbaren Wahrheit des demonſtrativen Pronomens hängt, 1. dieſer iſt Jeſus Chriſtus, 2. dieſer iſt der Sohn Gottes, 3. dieſer iſt Gott [20]). In dieſen Säzen ſelbſt aber beruht alles auf der Wahrheit des Hauptſazes, daß daſſelbe Subject, das die evangeliſche Geſchichte Jeſus nennt und als menſchliches Individuum vor Augen ſtellt, der Sohn Gottes iſt, und ebendeßwegen nach der durchgängigen Lehre der Schrift unter dem Sohn Gottes kein anderes Subject zu verſtehen iſt, als dieſes menſchliche Individuum Jeſus Chriſtus. Daß der Name Sohn Gottes in der Schrift nicht von dem Worte, getrennt von dem menſchlichen Subject, ſondern nur von dem auf menſchliche Weiſe gebornen Menſchen gebraucht werde, iſt die entſchiedenſte Behauptung Servets [21]), deren Nachweiſung

---

20) Er ſagt im Eingange ſeines erſten Buchs de trinit.: *Pronomine ad sensum demonstrante ipsum hominem, verberibus caesum et flagellatum, concedam haec tria simpliciter vera esse: primo hic est Jesus Christus, secundo hic est filius Dei, tertio hic est Deus.*

21) Apol. a. a. O. S. 689.: *Ea vox filius proprio significatu accipitur pro homine filio. Ne unus quidem dari potest in scripturis locus, in quo ponatur vox filius, quae non accipiatur pro homine filio. Scripturae docent, et natura docet, hunc esse filium, qui fuit foetus et embryo. Omnium praedicatio semper fuit, hunc Jesum esse Christum, verum filium Dei unigenitum. Ejus individui, cujus proprium est vocabulum Jesus, proprium est vocabulum Christus, et ejusdem est proprium et naturale esse filii. Ejus item proprium est esse filii, cujus proprium est generari. Proprie autem vere, realiter et*

aus der Schrift er für die Hauptaufgabe ſeiner Unterſuchung erklärt [22]). Den Hauptirrthum der Trinitarier fand er daher darin, daß ſie einen von dem menſchlichen Subject verſchiedenen Sohn Gottes annahmen, was die nothwendige Folge habe, daß ſie den Einen Chriſtus in zwei Söhne Gottes trennen, in einen metaphyſiſchen und unſichtbaren, und einen ſichtbaren menſchlichen, in einen eigentlichen und einen uneigentlichen, als Trinitarier ſeyen ſie ſomit auch wahre Neſtorianer [23]), und indem ſie als Neſtorianer zwei Söhne Gottes

---

naturaliter genitus est homo. Dic mihi tu, unde filii significatio? An non eum dices proprie filium, quem ex muliere substantialiter genitum, ex ea vides nascentem? — Vgl. S. 11. 108.: *Si locum mihi aliquem ostendas, quo verbum illud filius olim vocetur, fatebor me victum.*

22) Auf das von Calvin verfaßte, aus 38 Säzen beſtehende, Verzeichniß ſeiner Irrlehren erwiederte Servet: *Scopus meus totus fuit, quod nomen hoc filius in sacris literis proprie tribuatur homini filio, idque semper, sicut eidem proprie semper tribuitur nomen Jesus et nomen Christus.* Schlüſſelburg Catal. Haer. L. XI. S. 1206 f.

23) Epist. a. a. O. S. 581.: *Ne unus quidem est in scripturis locus, in quo dicatur sine homine filius. Quare ergo vos facitis sine homine filium? Error maximus est. Erroris causam si velis audire, paucis ego referam. Christum fuisse apud Deum legentes et aeternam et tribui generationem divinam audientes metaphysici sophistae invisibilem alium filium imaginari coacti sunt.* Vgl. De trin. I. a. a. O. S. 12.: *Si corporalis vere hic est filius Dei, et incorporalis est aliquis alius realis invisibilis filius, sicut jam duo reales filii, quoquo modo eos in unum cumulum unias: quia duo sunt geniti, et duo nati.* — S. 38.: *Ad ipsosmet sophistas et ad eorum ecclesiam me converto, inprimis ostendens, eos esse veros Nestorianos et duos filios re ipsa fateri, quamquam verbo negent, sicut negabat Nestorius.* — *Lege — et hos*

behaupten, und doch beide wieder in das Verhältniß der Einheit zu einander ſezen müſſen, bleibe ihnen nur übrig, von einer Menſchheit zu reden, ohne ihn als wahren Menſchen anzuerkennen. Ihre ſophiſtiſche Lehre von einer communicatio idiomatum ſey nur dazu erfunden, die zweite Perſon der Trinität, die ihnen ein anderer Sohn Gottes ſey als der Sohn der Maria, connotativ als Menſchen zu bezeichnen [24]).

Von den beiden der kirchlichen Lehre entgegengeſezten Säzen: Chriſtus iſt als Sohn Gottes nicht die zweite Perſon der Trinität, und er iſt weſentlich Menſch, ſchritt Servet zu dem poſitiven Hauptſaz ſeiner Lehre fort: derſelbe Chriſtus, welcher weſentlich Menſch iſt, iſt Gott, und der Hauptpunct in der Entwicklung ſeiner Lehre iſt daher die Frage, wie dieſe beiden Begriffe Gott und Menſch in der Perſon Chriſti innerlich zur Einheit vermittelt ſind. Wie wichtig dieſer Punct in der Lehre Servets iſt, wie er hier am meiſten mit ſich ſelbſt rang, um ſeine Theorie ihrem Princip gemäß in ſich abzuſchließen, ſehen wir daraus, daß hier gerade ein merkwürdiger Fortſchritt in der Ausbildung derſelben ſtattfand. Seine ſpätere Vorſtellung war eine weſentlich andere als ſeine frühere. Urſprünglich nämlich hatte er behauptet, daß

Nestorianos videbit, Deo odibiles sophistas. Quin et Athanasius ipse, trinitariorum princeps, in dialogis duos filios facit.

24) De trin. I. a. a. O. S. 15.: *Ea, quae sunt naturae, ab eo usurpant, negantes esse filium Mariae, negantes esse hominem, sed humanitatem. Negant hominem esse hominem, et concedunt Deum esse asinum. — Ad quod figmentum communis schola sophisma quoddam communicationis idiomatum adinvenit. — Ac tunc per communicationem concedunt hanc propositionem: filius Dei est homo, id est, secunda persona sustentat humanam naturam, et ita est illa connotativus homo.*

Chriſtus nicht von Natur und durch ſich ſelbſt, ſondern durch Gnade und Mittheilung der Gottheit Gott ſey, weßwegen er ſich Joh. 10. auf ähnliche Weiſe, nur in höherem Grade als die in der Pſalmſtelle Angeredeten, für Gott habe gehalten wiſſen wollen [25]). Allein ſchon in den im folgenden Jahre erſchienenen zwei Dialogen über die Dreieinigkeit ſezte er an die Stelle dieſer früheren Behauptung, welche er nun ſelbſt für eine kindiſche Vorſtellung erklärte, die andere, daß Chriſtus von Natur Gott ſey, und dem Fleiſche nach aus dem Weſen Gottes gezeugt [26]). So bedeutend dieſer Unterſchied zu ſeyn ſcheint, ſo greift er doch in den Entwicklungsgang der Theorie Servets nicht tiefer ein, da Servet auch ſchon in ſeiner frühern Schrift in demſelben Sinne, in welchem nachher weiter hievon die Rede ſeyn wird, von einer Geſtalt Chriſti in der Perſon des Worts und von dem Worte als dem wahrhaften Lichte geſprochen hatte [27]).

Iſt nun aber nach der eigentlichen Lehre Servets Chriſtus nicht durch Gnade, ſondern von Natur Gott, iſt es, wie Servet wiederholt verſichert, ohne alle Sophismen ſchlechthin wahr, daß Chriſtus dem Fleiſche nach der natürliche Sohn Gottes iſt, ſo iſt das ſpeculative Intereſſe nur um ſo mehr darauf geſpannt, wie er beides zugleich ſeyn kann,

---

25) De trinit. error. I. f. 12. b.: *Declarat tibi Christus se Deum non natura, sed specie, non per naturam, sed per gratiam. — Et, ut inquit Paulus, accepit a Deo patre honorem et gloriam, quae omnia secundum gratiam sunt, nam per naturam solum patrem dici Deum, satis indicat scriptura dicens: Deus et Christus.* In der Stelle Phil. 2, 6. urgirte er den Ausdruck μορφὴ θεοῦ, unter welchem Paulus keine göttliche Natur, ſondern nur die göttliche Macht und Wunderkraft Chriſti verſtanden habe. Vgl. Trechſel a. a. O. S. 71.

26) Trechſel a. a. O. S. 103. Heberle a. a. O. S. 27.

27) Trechſel a. a. O. S. 78. 94.

wesentlich Gott und wesentlich Mensch. Der Grund dieser Behauptung kann nur in Servets Ansicht vom Wesen Gottes liegen. Die Hauptidee derselben ist die absolute Unbegreiflichkeit und Undenkbarkeit Gottes. Wo keine Anschauung, keine Vorstellung ist, ist auch kein Denken möglich, da das Denken nur durch die gegebene Anschauung seinen realen Inhalt erhält. Da nun das Wesen Gottes an sich kein Gegenstand einer Anschauung ist, so kann es auch nicht Gegenstand des Denkens seyn. Man hat, sagt Servet, das Wesen Gottes auf dem Wege der Negation zu bestimmen gesucht, und daher von Gott gesagt, er sey nicht Licht, sondern mehr als Licht, nicht Wesen, sondern mehr als Wesen, nicht Geist, sondern mehr als Geist, er gehe überhaupt über alles Denkbare hinaus, aber auf diesem Wege kommt man nicht auf den wahren Begriff Gottes, man weiß nicht, was Gott ist, sondern nur, was er nicht ist. Gibt es also einen Begriff Gottes, so kann er dem Menschen nur durch eine Anschauung zu Theil geworden seyn, in welcher Gott dem Menschen sich selbst geoffenbart und sein an sich seyendes Wesen dem menschlichen Bewußtseyn aufgeschlossen hat. Alle Erkenntniß Gottes kommt daher nur aus der in der heiligen Schrift gegebenen Offenbarung Gottes, und da der höchste Entwicklungspunct der göttlichen Offenbarung Christus ist, so ist alles wahrhafte Gottesbewußtseyn nur durch Christus vermittelt [28]). In Christus wird das an sich unsichtbare Wesen Gottes auf unmittelbare Weise angeschaut, und das christliche Gottesbewußtseyn hat einen ganz andern realen Inhalt als das der Juden und Muhamedaner, welchen sonst der Christ ganz gleich stehen würde, wenn er nicht durch die ihm in der Person Christi gegebene Anschauung auch erst den allein wahren Begriff Gottes erhalten hätte. Ohne diese reale Grundlage sind alle jene allgemeinen Vor-

28) De trinit. III. a. a. O. S. 110.

ſtellungen vom Weſen Gottes, die Prädicate, welche die Philoſophen ihm beilegen, indem ſie von den Wirkungen auf die Urſache ſchließen, ohne alle Haltung und Conſiſtenz [29]). Eben darin liegt daher auch der Grund, warum Servet der kirchlichen Trinitätslehre immer den Hauptvorwurf macht, daß ihre Perſonen unkörperliche, unſichtbare, metaphyſiſche Weſen ſeyen, abſtracte Vorſtellungen ohne alle Realität [30]), während es doch zum Begriff der Perſon gehört, daß ſie eine äuſſere Darſtellung, eine in der Anſchauung gegebene Form iſt. Gibt es daher einen Sohn Gottes, in welchem das unſichtbare Weſen Gottes ſichtbar wird, ſo kann er nur eine ſichtbare menſchliche Perſon ſeyn, und die Wahrheit des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns beruht einzig nur darauf, daß die Apoſtel in der Perſon, in dem Körper Chriſti den unmittelbaren Reflex Gottes ebenſo äuſſerlich anſchauten, wie wir ihn jezt innerlich anſchauen, da die Anſchauung ſowohl eine äuſſere, ſinnliche, als auch eine innere und geiſtige iſt [31]). Alles dieß ſcheint jedoch nur auf den pſychologiſchen Saz

29) A. a. O. S. 112.: *Ex effectis syllogizamus — tamen peculiarem, singularem seu abstractam* (d. h. von der Sache ſelbſt abſtrahirte, alſo eigentlich concrete) *ejus notitiam nunquam habuit Aristoteles, — totus ille de causis et motibus Aristotelis discursus aliud nihil est, quam quaedam in cerebro visibilium phantasmatum transpositio.*

30) A. a. O. S. 110.: *Notitiae abstractae, quas de Deo se seorsim habere jactant sophistae, nihil penitus sunt aut illusiones potius coram Deo. Quis sanae mentis Christianus Turcas, Saracenos et alios ethnicos aequales nobis faciat in visione Dei aut formanda de Deo notitia? — Nos qui Deum per Christum videmus, aliorum falsas de eo imaginationes manifeste experimur. Quid enim potuit unquam homo de Deo imaginari, priusquam se illi visibilem praebuit?*

31) A. a. O. S. 111. vgl. 108.

zurückzuführen, daß die Anſchauung das erſte und weſentlichſte Element des menſchlichen Erkennens iſt, ſomit ohne das in der unmittelbaren Anſchauung Gegebene auch keine der Sache ſelbſt adäquate Vorſtellung, kein reales objectives Denken möglich iſt. Wir würden aber die Lehre Servets nicht richtig auffaſſen, wenn wir ſie nur davon verſtehen würden, daß ohne die durch die Perſon Chriſti vermittelte Offenbarung kein wahres Gottesbewußtſeyn möglich iſt. In welchem Verhältniß aber dieſe Offenbarung zur Natur Gottes ſteht, und wiefern Chriſtus als der Vermittler derſelben oder als Sohn Gottes weſentlich Gott iſt, wird hieraus noch nicht klar. Das pſychologiſche Verhältniß der Anſchauung und des Denkens hat ſelbſt wieder das Verhältniß des Geiſtes zum Körperlichen und Materiellen zu ſeiner Vorausſezung, und der Saz, daß das Weſen Gottes nur in der Perſon Chriſti angeſchaut werden kann, beruht auf dem höheren Saz, daß Gott überhaupt als Geiſt nur in der Materie oder im Fleiſche ſich offenbaren kann, und in dieſer weſentlichen Einheit des Geiſtes und des Fleiſches ſelbſt weſentlich der Gottmenſch iſt. Dieß iſt der innere Zuſammenhang der Lehre Servets, auf deſſen Entwicklung die tiefere Auffaſſung derſelben beruht.

Nur vom pſychologiſchen Standpunct aus behauptet Servet, daß das Weſen Gottes völlig unbegreiflich und für jede Vorſtellung unerreichbar iſt. Er behauptet auch wieder in einem ſehr poſitiven Sinn, daß Gott weſentlich Geiſt iſt, die die unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit in ſich begreifende geiſtige Subſtanz [32]). Der Hauptſaz ſeiner Lehre nun iſt, daß alles, was in dem geiſtigen Weſen Gottes an ſich auf geiſtige Weiſe iſt, in Chriſtus auf körperliche Weiſe

32) De trin. II. a. a. O. S. 74.: *Tota dei plenitudo — plene habitat in hoc corpore. — Quidquid habet Deus, Christo inest substantialiter et corporaliter.*

exiſtirt [33]). Ebendamit iſt die an ſich zum Weſen Gottes gehörende gottmenſchliche Einheit ausgeſprochen, Chriſtus iſt weſentlich Gott und weſentlich Menſch, aber zwiſchen dieſen beiden Begriffen Gott und Menſch liegen mehrere Momente durch welche erſt ihre Einheit vermittelt wird. Gott iſt als reiner Geiſt die unendliche, alles in das Seyn und Leben ſchaffende, Subſtanz: als die Fülle alles Lebens, als das unendliche Meer alles ſubſtanziellen Seyns [34]) iſt er in ſich ſelbſt lebendig und kräftig genug, ſich ſelbſt zu offenbaren und mitzutheilen. Dieſe Selbſtoffenbarung Gottes leitet Servet aus einem willkürlichen Acte Gottes ab: Gott offenbarte ſich, weil er ſich offenbaren konnte und wollte: aber er faßt ſie auch wieder als einen im Weſen des Geiſtes an ſich gegründeten Proceß auf. Es gehört an ſich zur Natur des Geiſtes, ſich ſelbſt anſchaulich zu machen, in einem ſichtbaren Reflex darzuſtellen und äuſſerlich zu objectiviren [35]), und das erſte Moment dieſes Selbſtvermittlungsproceſſes des Gei-

33) De trin. III. a. a. O. S. 120.: *Deus ipse essentia sua est mens omniformis.* — S. 137.: *Ab aeterno erant in Deo rerum omnium imagines seu repraesentationes in sapientia ipsa; — nam Deus in se ipso, in lumine suo omnia videbat, rerum omnium ideas, velut in speculo lucentes sibi insitas habens.*

34) De trin. IV. a. a. O. S. 125. Die *essentia Dei omniformis* iſt nicht *essentia simpliciter*, ſondern *essentians essentia seu esse faciens. Non est Deus instar puncti, sed est substantiae pelagus infinitum omnia essentians, omnia esse faciens, et omnium essentias sustinens.*

35) De trin. III. a. a. O. S. 120.: *Incorporeus in se Deus et imperceptibilis ratione mirabili nobis prolata per verbum se exhibuit perceptibilem, et in verbo erat spiritus. Hoc non arguit in Deo corpus, sed ineffabilem et omniformem mentis rationem. Ipsius intellectus est haec mira potentia, ut in eo reluceat corporis ratio.*

s, durch welches ſein an ſich ſeyendes Weſen auch ein offenbartes und gewußtes, ſomit für den Geiſt ſeyendes ird, iſt das Licht. Das Licht iſt der Spiegel des Geiſtes, as wunderbare Band, in welchem Geiſtiges und Körperli- es, Inneres und Aeuſſeres, Ideales und Reales zur Ein- eit verknüpft ſind, das vermittelnde Element, in welchem e Idee in die Materie ſich hineinbildet, und ſich gleichſam ihr verkörpert, und die Materie hinwiederum zur hellen rchſichtigen Form der Idee wird [36]), das Licht iſt es, in elchem alles ſein Seyn und Beſtehen hat, es iſt die Form n jeglichem Ding, das Schönſte der ſinnlichen und über- nnlichen Welt, das bildende Princip für das Himmliſche nd Irdiſche, das Geiſtige und Körperliche, von welchem die nze Welt ihre Form und Schönheit hat, und in welchem lles mit einander verwandt und verbunden iſt: es iſt das rincip, in welchem alles äuſſerlich angeſchaut, und alles nerlich im Lichte des Geiſtes vorgeſtellt wird. Das Licht, n welchem der Geiſt ſich etwas vorſtellt, ſteht in natürlicher erwandtſchaft mit der äuſſern Form, welche der Gegenſtand er äuſſern Anſchauung iſt [37]): alle Gedanken des Geiſtes ind leuchtende Lichtgeſtalten, und alle äuſſern Dinge Reflexe

36) De trin. IV. a. a. O. S. 147.: *Lux est, quae cum corporalibus spiritualia connectit, omnia in se continens et palam exhibens ipsis oculis intuenda. Imagines in anima sitae sunt natura lucidae, naturalem lucis cognationem habentes cum externis formis, cum externa luce, et cum essentiali ipsa animae luce.* — S. 150.: *Hoc proprium lucis est, non solum ideam naturaliter exprimere, sed formam substantialem essentialiter continere.*

37) Alles Vorgeſtellte iſt nur dadurch vorſtellbar, daß es das Licht als Princip ſeines Weſens in ſich hat. De trin. IV. a. a. O. S. 151.: *Non posset res aliqua ex se ipsa lucis formam et naturalem illam imaginem in speculum vel oculum mittere, nisi in se ipsa lucem formaliter contineret.*

deſſelben Lichts. Es iſt nichts ſo körperlich, das nicht einen Lichtfunken, als die innerſte Form ſeines Weſens in ſich enthielte, nichts ſo geiſtig, das nicht einen Lichtſtrahl, in welchem es ſich ſelbſt abſpiegelt, von ſich ausgehen ließe, und das Weſen Gottes ſelbſt iſt als die Einheit aller Ideen und Formen das in der Unendlichkeit ſeiner Lichtſtrahlen ſich abſpiegelnde unendliche Licht [38]). Hiemit iſt ſchon geſagt, daß das Licht, welchem Servet dieſe hohe Bedeutung gibt, nicht blos das geſchaffene, ſondern das ungeſchaffene iſt, oder das ewige Wort Gottes, Chriſtus. Chriſtus iſt der urſprüngliche Lichtreflex Gottes, das Licht, in welchem alles zur ſichtbaren Schöpfung geworden iſt; wie aber das Licht die natürliche Einheit des Idealen und Realen iſt, ſo iſt auch Chriſtus ſelbſt beides zugleich, ſowohl der Urgedanke des göttlichen Geiſtes, als auch die Urform, in deren Lichtgeſtalt das Weſen Gottes ſich ſelbſt abſpiegelt. Wenn Gott als die weſentliche

38) Man vgl. hierüber den ganzen Abſchnitt De trin. IV. a. a. O. S. 143—149. — *Species illae visibiles, a re quavis in speculum missae et deinde in oculum reflexae, sunt quaedam lucis scintillae, prae se ferentes ipsam formam et rei ipsius imaginem in speculo visam. Magno Dei artificio res non ita corporalis continet in se lucidam imaginem, formam et effigiem rei corporalis: ut est in ipsa vere incorporali luce Dei, in qua omnes res mundi relucent. Non sunt in Deo membra corporea, sed veluti radii rerum omnium corporales formas referentes, ut in speculo referuntur. Absque reali Dei partitione aut divisione sunt in immensitate lucis ejus infiniti radii, infinitis modis relucentes. Imo haec tota radiorum et repraesentationum specularis ratio desuper habet originem. — Non sunt in Deo res distinctae, sed in ejus luce relucent facies infinitis modis infinitae, entia omnia. Et singula in ea ipsa lucis idea consistunt, in qua relucent, omnia Deo praesentia et ei insita.*

Einheit aller Formen und Körper ohne eine Veränderung seiner selbst in jeder Form erscheinen, in jeder sich selbst sichtbar und betastbar machen kann, so hat er die Form Christi, als den ewigen Gedanken seines Geistes, zur Urform gemacht, und zum Urquell des Lebens, welcher in der Schöpfung und Menschwerdung offenbar wurde. Dieser Gedanke Gottes war die Zeugung des Sohnes, aber es war noch nicht der reale vom Vater unterschiedene Sohn, sondern das natürliche Wissen Gottes, der Gedanke Gottes, welcher als der natürliche Reflex des göttlichen Wesens Christus auf natürliche und substanzielle Weise in sich enthielt [39]). Dieser mit dem Licht identische, ideell und substanziell in ihm enthaltene Christus ist demnach noch nicht der reale wahrhaft gezeugte Sohn, sondern im Unterschied von demselben zunächst nur das Wort, und dieses ewige Wort, welches, wie das Licht, das Princip von allem ist [40]), kann somit als das zweite Moment des göttlichen Selbstoffenbarungsprocesses betrachtet werden. Es ist als die ratio Dei, oder die idealis ratio nur ideell, was der Sohn auf reale Weise ist, und Servet hält diese beiden Momente, das Wort als das zweite, und das auf dasselbe folgende dritte, den Sohn, durch den öfters wiederholten Saz: olim verbum, nunc filius, streng auseinander. Das Wort war zwar auch schon der Sohn, und man spricht mit Recht von einer ewigen Zeugung des Sohnes in dem Wort, mit welcher zugleich die Welt geschaffen worden ist, aber jener Sohn war noch nicht der

39) De trin. IV. a. a. O. S. 150.: — *naturalis scientia Dei, vitam jam agens. Ut speculo naturalis est rei propositae relucentia, ita ratio illa Dei erat naturalis relucentia, ipsum Christum naturaliter referens et essentialiter continens.* Dieser Christus war die substanzielle Form des von Gott gezeugten Sohns.

40) *Verbum in quo omnia consistunt lucis ejusdem ratione.* A. a. O. S. 150.

reale, ſondern der perſönliche, d. h. die Perſon und Subſtanz des erſt werdenden Sohnes [41]). Zwiſchen dieſe beiden Momente, den perſönlichen und den realen Sohn, fällt die ganze altteſtamentliche und vorchriſtliche Offenbarung, welche von der chriſtlichen zwar weſentlich unterſchieden iſt, aber, wenn auch verhüllt, an ſich doch ſchon daſſelbe enthielt, was in der Folge durch die Menſchwerdung nur zu ſeiner vollen Realität gekommen iſt. Denn Gott hielt nur mit Rückſicht auf die Form der zeitlichen Entwicklung [42]) das Wort der Zeugung Chriſti bei ſich zurück, um durch die Vermittlung verſchiedener Zeichen und Symbole die Herrlichkeit Chriſti in um ſo hellerem Lichte hervortreten zu laſſen. Darum ſtellte auch ſchon jener ideelle perſönliche Sohn den Menſchen in ſich dar [43]), ſchon in dem Worte bei Gott war das Bild,

41) De trin. II. a. a. O. S. 90.: *Olim verbum, nunc filius. Tribuitur quidem filio Jesu Christo aeterna generatio. Filium hunc hominem, hunc Jesum, dicimus ab initio apud Deum fuisse in propria persona et substantia. Verbum erat olim personalis filius in persona et substantia futuri filii. Nam erat oraculum illud* (das Wort) *persona Christi apud Deum. Ab aeterno apud Deum est hic ipse Jesus Christus, personaliter et essentialiter, secundum substantiam corporis et spiritus. Concedendum igitur, verbum fuisse olim personalem filium, non realem.* Vgl. S. 85.: *Ea ipsa generationis Christi prolatio fuit causa creationis omnium. Per eam ipsam verbi prolationem seu Christi exhibitionem, proferendo factam, sunt simul omnia creata.*

42) *Juxta dispensationem temporum.* A. a. O. S. 56.

43) De trin. III. a. a. O. S. 92.: *Verbum erat* λόγος, *idealis ratio, jam hominem referens.* Es war *futuri hominis persona.* Wegen dieſer *persona* nannte Servet das Wort den perſönlichen Sohn, indem er ſich auf die gewöhnliche Bedeutung des Worts Perſon berief. *Exterior hominis species, facies et repraesentatio, persona et in scripturis*

die Gestalt und Person des künftigen Menschen Jesus Christus, und diese Gestalt und Person, diese Repräsentation des Menschen in Gott liegt auf mystische Weise allen Stellen der Schrift zu Grunde, in welchen von einem Bilde, einer Gestalt und Person die Rede ist. Wenn von den Propheten gesagt wird, daß sie Gott gesehen haben, so sahen sie Christus in Gott und Gott durch Christus, sie sahen die Substanz Christi, wie wir die Substanz Gottes in Christus sehen. Das erste Urbild jener urbildlichen Welt war der Mensch Christus Jesus. Das war die Gestalt, in welcher Moses Gott von Angesicht zu Angesicht sah. Es war, wie in den Engelserscheinungen, in welchen gleichfalls das Bild Christi sichtbar wurde [44]), die in dem ungeschaffenen Lichte leuchtende Gestalt Christi, welche die Gestalt Gottes war. Der Sünde wegen aber war damals noch immer bis auf Christus die Anschauung Gottes durch eine dazwischen liegende Wolke verhüllt, und er konnte nicht offen und unmittelbar, wie jezt, angeschaut werden. Alles im Gesez und in der Prophetie war nur ein Christus vorbildendes Schattenbild [45]), nur wie

---

et altbi semper vocatur. A. a. O. S. 108. Aus der Identität dieses persönlichen Sohns als des Logos mit Gott erklärte Servet auf eigene Weise die Anthropomorphismen des A. T. *Non est sine significatione, quod in veteri testamento totties in Deo legas manus, oculos, faciem, et pedes corporalibus oculis visos, et quod nihil horum in novo testamento reperiatur, sed ejus oppositum, nempe Deus spiritus est. Ratio est in promptu, quia tunc Christi apud Deum persona figurabatur. Non erat tunc realis distinctio patris a filio, sed ipsi Deo tribuebantur formae corporeae, quae nunc sunt in filio.*

44) A. a. O. S. 101.: *In verbo erat Christi persona per angelum gesta.* S. 102: *In angelis erat ministerium figurationis, cum lucis verbi participatione.*

45) De trin. III. a. a. O. S. 95 f. — *In summa omnia, quae*

durch ein Fenſtergitter ließ Chriſtus im Geſeze ſich ſehen, es war nur ein gebrochenes und geſchwächtes Licht, wegen der Sünde Adams, und weil das Licht den Juden nicht leuchtete, wie uns. Gott zeigte ſich damals noch erzürnt, jezt iſt er verſöhnt durch Chriſtus. Nach der Zerreiſſung des alten Schleiers und Vorhangs gibt es jezt keine andere Hülle als das Fleiſch Chriſti, welches die ganze Gottheit des Vaters ſubſtanziell in ſich enthält. Hierin hat das dritte Moment, die Menſchwerdung des Wortes im Fleiſche, die Zeugung und Geburt des realen Sohnes, ſeine eigenthümliche Bedeutung. Die Tendenz der Lehre Servets geht auch hier dahin, Chriſtus in die engſte und unmittelbarſte Verbindung mit Gott zu ſezen, und daher ſein Verhältniß zu Gott, auch dem Fleiſche nach, als eine wahrhaft ſubſtanzielle Einheit aufzufaſſen. Wie Gott als Geiſt auch das Licht iſt, und die Identität des Lichts und Worts auch ſchon den Menſchen in ſich ſchloß, ſo iſt Chriſtus auch dem Fleiſche nach ſubſtanziell aus dem Weſen Gottes, und Servet kann es nicht ſtark genug ausſprechen, daß die Identität des Wortes mit Gott auch die ſubſtanzielle Einheit des Fleiſches mit dem Weſen Gottes iſt. Als Menſch iſt Chriſtus das aus Gott hervorgegangene Wort: das Wort Gottes iſt der Same, aus welchem Chriſtus erzeugt iſt, ſein Leib, ſein Fleiſch iſt ſelbſt das Wort Gottes, denn ſubſtanziell iſt das Wort Fleiſch geworden, ſo daß Wort und Fleiſch Eins ſind, weil das Weſen beider dieſelbe Lichtſubſtanz iſt. Ebendeßwegen iſt die Zeugung des Sohnes im Fleiſche eine ewige. Von Ewigkeit hat Gott das ſubſtanzielle Wort aus ſich hervorgebracht, und in dieſer Hervorbringung dieſen Sohn in der Maria ſubſtanziell aus ſich erzeugt. Es iſt dieſelbe Zeugung des Menſchen, welche

---

sunt in lege, sunt umbra corporis Christi. S. 259.: *Tota lex est velutt mulier praegnans, vere nondum adepta filium.*

von Ewigkeit ſubſtanziell ihren Anfang aus Gott nahm, und ſubſtanziell in der Maria vollendet wurde. Es kann daher nur eigentlich verſtanden werden, wenn von Chriſtus geſagt wird, daß er vom Himmel herabkam: denn indem das himmliſche Wort auf der Erde Fleiſch wurde, wurde es zur Subſtanz des Fleiſches, und das Fleiſch ſelbſt wird himmliſch genannt, da es eine wahrhaft göttliche und himmliſche Subſtanz in ſich hat, und es iſt als himmliſches Fleiſch aus der Subſtanz Gottes ſelbſt erzeugt [46]).

Die Lehre Servets hat hier, wie von ſelbſt erhellt, ihre höchſte Spize. Alle ſeine ſowohl negativen als poſitiven Behauptungen ſchließen ſich in dem Saze zuſammen: das Fleiſch Chriſti iſt aus dem ſubſtanziellen Weſen Gottes ſelbſt. Je eigenthümlicher dieſe Behauptung iſt, um ſo mehr fragt es ſich, wie wir ſie in dem ganzen Zuſammenhang der Anſicht Servets zu nehmen haben. Iſt das Fleiſch Chriſti aus der Subſtanz Gottes ſelbſt, ſo ſcheint ja dadurch das Weſen Gottes ſelbſt materialiſirt zu werden, und wenn gleichwohl Chriſtus erſt als der in der Maria erzeugte und aus ihr geborene reale Sohn Fleiſch geworden iſt, wie läßt ſich dieſe Fleiſchwerdung in der Zeit mit der abſoluten Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes vereinigen?

---

46) De trin. II. a. a. O. S. 48 f. — *Absque sophistarum idiomatibus nos concedimus, ipsum Christi corpus, ipsam Christi carnem esse verbum Dei.* — S. 72.: *Caro ipsa de coelo, cum habeat caro illa in se substantiam vere divinam de coelo.* — S. 74.: *Caro ipsa Christi est coelestis de substantia Dei genita.* — S. 50.: *Eadem est carnis hujus, quam verbi illius essentia. Est enim formalis ipsa lux essentia rei.* — S. 77.: *Essentiam corporis humani dat substantialis forma verbi, sicut forma est, quae dat esse rei, et haec ab initio est. Imo in essentia elementari est Christus jam ab initio; — essentia corporis et animae Christi est verbi et spiritus deitas*

Es könnte ſcheinen, die ſubſtanzielle Fleiſchwerdung Worts ſey nur von einer Wirkung zu verſtehen, durch w das ewige Wort Gottes den Menſchen Jeſus hervorgeb hat, ohne daß dabei an die ſubſtanzielle Einheit der he gebrachten Wirkung mit der hervorbringenden Urſache zu ken wäre. Servet vergleicht das Wort mit dem Worte Evangeliums, wie es als Same in dem Herzen des M ſchen wirkt, und die Erzeugung Chriſti aus dem Samen Worts mit der Erzeugung des innern Menſchen. Wie neue innere Menſch durch die Kraft des göttlichen G erzeugt wird, ſo iſt Chriſtus durch das Wort Gottes heiligen Geiſt erzeugt. Das Wort wirkt in uns wah zeugend, gleich jenem Worte, das das Wort der Erzeu Chriſti war [47]). Auch andere Vergleichungen, deren Servet bedient, ſcheinen nur darauf hinzuweiſen, daß C ſtus, dem Fleiſche nach, durch die innere Macht des g chen Worts, oder durch eine Wirkung der göttlichen Allm erzeugt iſt [48]). Allein demungeachtet darf das Verhäl nicht auf dieſe Weiſe gedacht werden. Nicht in die eth Macht des Worts, ſofern es der gebietende Wille iſt, ſon in die phyſiſche Wirkſamkeit deſſelben, ſofern es das iſt, iſt die Erzeugung des Fleiſches zu ſezen. Wie das M an ſich Licht iſt, ſo iſt es auch an ſich Fleiſch. Das

47) A. a. O. S. 49.

48) A. a. O. S. 78.: *Hanc similitudinem accipe. Si pote mihi daretur, ut per oris flatum in muliere filium nerarem, tunc si emisso flatu ego recederem, dicere lieri possem: filium genui, filium in te relinquo, qui niente temporis plenitudine factus homo ex te nasc Flatus hic non est realis filius, sed ratione semi virtutis genitum tunc filium dicimus. Ita in Deo fuit inter res illas generatio invisibilis filii, sed prolatione est facta generatio post apparentis cur quae est filius Dei benedicti.*

ittelnde iſt auch hier das Licht, als die Einheit des Natür-
hen und Geiſtigen. Die Erzeugung des Fleiſches aus dem
ort iſt daher derſelbe Naturproceß, durch welchen aus der
bſtanz des Lichts alle materiellen Dinge entſtehen, die
mente und Qualitäten aller natürlichen Dinge ſind daher
e in dem Licht, ſo auch in dem Worte. Servet unter-
ſcidet vier Principien der natürlichen Dinge, zwei materielle
d zwei formelle. Die materiellen ſind Erde und Waſſer,
e formellen das wärmende und trocknende Sonnenlicht und
e kalt und feucht machende Glanz des Waſſers. So gibt
vier erſte Qualitäten und vier Elemente, aber nur in zwei
lementen ſind jene urſprünglichen Qualitäten, im Feuer
ärme und Trockenheit, im Waſſer Kälte und Feuchtigkeit [49]).
ie aus dieſen Elementen, durch die Vermiſchung der drei
dern, des Waſſers, der Luft und des Feuers, mit dem vier-
n der Erde alles entſtanden iſt, ſo entſtund auch der Leib
d das Fleiſch Chriſti: die drei obern Elemente aus der
ubſtanz des Vaters verbanden ſich mit dem aus der Mutter
ommenen Erdſtoff auf dieſelbe Weiſe, wie in der Schöpfung
r Welt Himmel und Erde zur Einheit eines organiſchen
anzen zuſammentraten [50]). Daſſelbe durch die Doppel-

---

49) De trin. IV. a. a. O. S. 161.

50) A. a. O. S. 159.: *Sunt in Christo superiora tria elementa de substantia patris. Sicut paternum nostrum semen est aqueum, aereo et igneo spiritu plenum, ita in Christo nubes illa oraculi Dei, velut aquea, aerea et ignea fuit ros naturalis geniturae Christi, nihil in se terreum continens. In summa nihil in foetibus est a patre terreum sed a matre.* Vgl. Dial. II. a. a. O. S. 263.: *Ros ille coelestis et lucidae nubis obumbrans virgini ejus semini et sanguini sese citra carnis libidinem immiscuit, et humanam materiam in Deum transformavit.* — De trin. V. a. a. O. S. 165.: *Superioribus archetypi mundi elementis substantialiter conjunguntur inferiora in unius*

natur des Lichts vermittelte immanente Verhältniß Gottes zur Welt und materiellen Natur ſtellt ſich nun in der Perſon Chriſti dar, und es iſt klar, wie er durch ſeine Lehre die gottmenſchliche Einheit in einem weit reelleren Sinne feſtzuſtellen glauben konnte, als dieß bei der kirchlichen Lehre der Fall war. Es iſt die unmittelbarſte Einheit Gottes und des Fleiſches: Gott ſelbſt iſt ohne eine dazwiſchentretende Vermittlung das Subject der im Fleiſche exiſtirenden Perſon Chriſti. Die weitere Frage iſt hier zunächſt nur, wie die in der Identität des Wortes und Lichtes an ſich ſchon enthaltene Erzeugung des Fleiſches gleichwohl, ſofern ſie ſich auf ein beſtimmtes einzelnes Individuum bezieht, als eine erſt zeitlich gewordene angeſehen werden kann? Sagt man, wie Servet dieſe Antwort gibt [51]), die Erzeugung ſey ſowohl eine zeitliche als ewige, auf ewige Weiſe ſey es in der Hervorbringung des Worts vom Vater erzeugt, auf zeitliche nach dem Fleiſche in der Mutter, ſo könnte es ſcheinen, da bei Servet von einer ewigen Erzeugung des Sohns oder Worts im Sinne der kirchlichen Lehre nicht die Rede ſeyn kann, die Zeugung im Fleiſche werde nur als eine vorherbeſtimmte in das ewige Weſen Gottes geſezt. Es kann dieß aber nicht genügen, da es mit der zuvor entwickelten Theorie Servets in Widerſpruch kommen würde. Die Erzeugung des realen fleiſchgewordenen Sohnes iſt im Worte nicht blos vorherbeſtimmt, ſondern ſelbſt ſchon mitgeſezt, ſofern das mit dem Licht identiſche Wort an ſich Fleiſch iſt, und es kann demnach durch die zeitliche Zeu-

Christi generatione. Omnium in Christo recapitulatio in summa ita colligitur. Verbo divino quasi rore genitorae Christi cum elementis his creatis simul se terrae miscente per actionem spiritus Dei extitit ipsum Christi corpus.

51) De trin. II. a. a. O. S. 78.: *Filius hic aeternaliter ex Deo, temporaliter ex homine nascitur.* Vgl. mehrere der ſchon angeführten Stellen.

gung und Geburt im Fleiſche nur für die ſichtbare Erſcheinung hervorgetreten ſeyn, was an ſich ſchon vorhanden war. Enthält aber das ewige Seyn an ſich ſchon daſſelbe, was im zeitlichen Seyn nur für die äuſſere Erſcheinung iſt, ſo fällt alle Realität auf die Seite des Ewigen, und das Zeitliche iſt nur der Reflex, in welchem, als ſeinem an ſich bedeutungsloſen Abbilde, das Ewige ſich abſpiegelt. Es kann uns daher nicht befremden, dieſe Anſicht von dem Verhältniß der ſinnlichen und überſinnlichen, der zeitlichen und ewigen Welt als eine von ihm ausdrücklich ausgeſprochene zu finden [52]), und wenn er, wie er öfters thut [53]), mit beſonderem Nachdruck geltend macht, daß es für Gott keinen Unterſchied der Zeiten gebe, weil für ihn alles abſolute Gegenwart ſey, ſo iſt auch damit geſagt, daß das Zeitliche als das an ſich Nichtige und Bedeutungsloſe im Ewigen aufgehoben iſt.

Noch iſt uns, um die Lehre Servets in ihrem innern Zuſammenhang aufzufaſſen und ihre verſchiedenen Elemente zur Einheit des Ganzen zu verknüpfen, ein weiterer Punct derſelben übrig. Von dem Verhältniß des Geiſtes zum Sohne iſt bisher noch nicht die Rede geweſen, und da Servet den Begriff des Sohnes in die Identität des Fleiſches mit dem Wort und Licht ſezt, und Gott als Geiſt mit dem fleiſchgewordenen Sohn, wie Geiſt und Materie, zur unmittelbaren Einheit ſich zuſammenſchließen läßt, ſo ſcheint in ſeinem Syſtem für den Begriff des heiligen Geiſtes, in ſeinem Unter-

52) De trin. IV. a. a. O. S. 148.: *Hic mundus est res, quae non est, ac alterius rei existentis, scilicet intelligibilis mundi, simulacrum et umbra, in re autem, quae non est, veritas nulla est, in hoc ergo mundo veritas nulla est.* Ganz nach der platoniſchen Anſicht, zu welcher ſich Servet bekannte.

53) Man vgl. z. B. De trin. II. a. a. O. S. 53.

ſchied vom Vater und Sohn, keine Stelle vorhanden zu ſeyn. Gleichwohl iſt auch bei ihm vom Geiſt in ſeinem beſtimmteren Sinne, oder vom heiligen Geiſt die Rede, und er will auch in dieſer Beziehung das chriſtliche Bewußtſeyn auf keine Weiſe beeinträchtigen. Die Unterſuchung dieſer Frage greift tief in das Innere ſeines Syſtems ein, und ſchließt uns erſt vollends ſeine Idee vom Weſen der Gottheit auf.

Wenn Servet der Lehre der Trinitarier den Vorwurf macht, daß ſie drei unſichtbare Weſen in dem Einen Weſen, gleichſam drei Puncte in Einem Puncte annehme, und dieſer getheilten und zerſchnittenen Gottheit die abſolute Einheit der Subſtanz entgegenſtellt, ſo ſezt er dieſe Einheit doch zugleich als eine unendliche Vielheit, und behauptet, daß ſo unendlich mannigfaltig die Dinge ſind, welchen Gott ſich mittheilt, ebenſo unendlich mannigfaltig das Weſen Gottes an ſich iſt, weil die unendlichen Modificationen des göttlichen Seyns in den Dingen in Gott ſelbſt auf ewige Weiſe präformirt ſind. Dieſe unendliche Vielheit in der Einheit wird nun aber von ihm, da die beiden Grundformen des Seyns Geiſt und Körper ſind, unter dieſen beiden Geſichtspuncten aufgefaßt, und da alles, was Gott auf abſolute Weiſe iſt, als die unendliche abſolute Subſtanz, auch Chriſtus iſt, Chriſtus aber Körper und Geiſt zugleich, ſo iſt es zunächſt die Perſon Chriſti, durch welche der Begriff des Geiſtes vermittelt wird. Es gibt daher, wie man auch von zwei Perſonen ſpricht, einen doppelten Modus des göttlichen Seyns: der eine iſt die Erſcheinung im Worte, der andere die Mittheilung im Geiſt, der eine iſt körperlich, der andere geiſtig, der eine aber iſt ſo ſubſtanziell als der andere, und Körper und Geiſt ſind auf gleiche Weiſe die Principien alles Seyns und Lebens, von welchen aus das göttliche Seyn in unendlich vielen Formen und Abſtufungen bis zu den individuellſten Dingen herab, in welchen aber gleichwohl noch etwas Göttliches iſt, ſich

odificirt [54]). Zwiſchen Wort und Geiſt iſt demnach daſſelbe rhältniß, wie zwiſchen Körper und Geiſt, beide ſind die ſtanziellen Hauptformen des immanenten Verhältniſſes, das iſchen Gott und der Welt ſtattfindet: im Worte offenbart Gott der Welt, ſofern das Wort Geſtalt, Perſon, Fleiſch , und die äuſſere Erſcheinung zu ſeinem Weſen gehört, im eiſte theilt ſich Gott der Welt mit [55]). Der Unterſchied eſer beiden Formen kann jedoch ſchon nach der bisher ent- ickelten Lehre Servets nicht als ſchlechthiniger Gegenſaz ge- nommen werden. Das Wort, obgleich es ihm weſentlich iſt, leiſch zu werden, iſt an ſich auch Geiſt. Servet behauptet aber, Wort und Geiſt ſeyen ſubſtanziell Eins und nur der form nach verſchieden, oder der Geiſt ſey im Wort. Im Wort wie im Geiſt iſt der Menſch nach dem Bilde Gottes eſchaffen, und beide ſind, ſowohl in Gott als im Menſchen, n ſich Eins. Könnte man in dem Worte des redenden

54) De trin. IV. a. a. O. S. 129.: *Unicus est modus divinus insignis et principium aliorum. Hic est modus plenitudinis substantiae, modus divinus sine mensura, in solo corpore et spiritu Jesu Christi. Modus duplex, unde et duae dicuntur personae. Modus est appartionis in verbo, et modus communicationis in spiritu, modus corporalis et modus spiritualis. Modus uterque substantialis, alias res essentians, in corpore et spiritu, fons omnis vitae, omnis lucis est spiritus. Haec est de rebus aeterna Dei cogitatio, et ad eum modum exhibitio, hinc alii omnes modi, ut a stipite rami, a radice surculi, a vite palmites.* Im fünften Buch De trin. a. a. O. S. 169 f. handelt Servet vom heiligen Geiſt, weil der Geiſt nur aus dem Wort erkannt werden könne.

55) De trin. V. a. a. O. S. 163.: *Quemadmodum Dei essentia, quatenus mundo manifestatur, est verbum, ita quatenus mundo communicatur, est spiritus, estque manifestationi annexa communicatio.*

ſchied vom Vater und Sohn, keine Stelle vorhanden zu ſeyn. Gleichwohl iſt auch bei ihm vom Geiſt in ſeinem beſtimmteren Sinne, oder vom heiligen Geiſt die Rede, und er will auch in dieſer Beziehung das chriſtliche Bewußtſeyn auf keine Weiſe beeinträchtigen. Die Unterſuchung dieſer Frage greift tief in das Innere ſeines Syſtems ein, und ſchließt uns erſt vollends ſeine Idee vom Weſen der Gottheit auf.

Wenn Servet der Lehre der Trinitarier den Vorwurf macht, daß ſie drei unſichtbare Weſen in dem Einen Weſen, gleichſam drei Puncte in Einem Puncte annehme, und dieſer getheilten und zerſchnittenen Gottheit die abſolute Einheit der Subſtanz entgegenſtellt, ſo ſezt er dieſe Einheit doch zugleich als eine unendliche Vielheit, und behauptet, daß ſo unendlich mannigfaltig die Dinge ſind, welchen Gott ſich mittheilt, ebenſo unendlich mannigfaltig das Weſen Gottes an ſich iſt, weil die unendlichen Modificationen des göttlichen Seyns in den Dingen in Gott ſelbſt auf ewige Weiſe präformirt ſind. Dieſe unendliche Vielheit in der Einheit wird nun aber von ihm, da die beiden Grundformen des Seyns Geiſt und Körper ſind, unter dieſen beiden Geſichtspuncten aufgefaßt, und da alles, was Gott auf abſolute Weiſe iſt, als die unendliche abſolute Subſtanz, auch Chriſtus iſt, Chriſtus aber Körper und Geiſt zugleich, ſo iſt es zunächſt die Perſon Chriſti, durch welche der Begriff des Geiſtes vermittelt wird. Es gibt daher, wie man auch von zwei Perſonen ſpricht, einen doppelten Modus des göttlichen Seyns: der eine iſt die Erſcheinung im Worte, der andere die Mittheilung im Geiſt, der eine iſt körperlich, der andere geiſtig, der eine aber iſt ſo ſubſtanziell als der andere, und Körper und Geiſt ſind auf gleiche Weiſe die Principien alles Seyns und Lebens, von welchen aus das göttliche Seyn in unendlich vielen Formen und Abſtufungen bis zu den individuellſten Dingen herab, in welchen aber gleichwohl noch etwas Göttliches iſt, ſich

modificirt [54]). Zwiſchen Wort und Geiſt iſt demnach daſſelbe Verhältniß, wie zwiſchen Körper und Geiſt, beide ſind die ſubſtanziellen Hauptformen des immanenten Verhältniſſes, das zwiſchen Gott und der Welt ſtattfindet: im Worte offenbart ſich Gott der Welt, ſofern das Wort Geſtalt, Perſon, Fleiſch iſt, und die äuſſere Erſcheinung zu ſeinem Weſen gehört, im Geiſte theilt ſich Gott der Welt mit [55]). Der Unterſchied dieſer beiden Formen kann jedoch ſchon nach der bisher entwickelten Lehre Servets nicht als ſchlechthiniger Gegenſaz genommen werden. Das Wort, obgleich es ihm weſentlich iſt, Fleiſch zu werden, iſt an ſich auch Geiſt. Servet behauptet daher, Wort und Geiſt ſeyen ſubſtanziell Eins und nur der Form nach verſchieden, oder der Geiſt ſey im Wort. Im Wort wie im Geiſt iſt der Menſch nach dem Bilde Gottes geſchaffen, und beide ſind, ſowohl in Gott als im Menſchen, an ſich Eins. Könnte man in dem Worte des redenden

54) De trin. IV. a. a. O. S. 129.: *Unicus est modus divinus insignis et principium aliorum. Hic est modus plenitudinis substantiae, modus divinus sine mensura, in solo corpore et spiritu Jesu Christi. Modus duplex, unde et duae dicuntur personae. Modus est apparitionis in verbo, et modus communicationis in spiritu, modus corporalis et modus spiritualis. Modus uterque substantialis, alias res essentians, in corpore et spiritu, fons omnis vitae, omnis lucis est spiritus. Haec est de rebus aeterna Dei cogitatio, et ad eum modum exhibitio, hinc alii omnes modi, ut a stipite rami, a radice surculi, a vite palmites.* Im fünften Buch De trin. a. a. O. S. 169 f. handelt Servet vom heiligen Geiſt, weil der Geiſt nur aus dem Wort erkannt werden könne.

55) De trin. V. a. a. O. S. 163.: *Quemadmodum Dei essentia, quatenus mundo manifestatur, est verbum, ita quatenus mundo communicatur, est spiritus, estque manifestationi annexa communicatio.*

dieſelbe Einheit des Geiſtigen und Natürlichen, und nur das macht einen Unterſchied, daß dieſe ſubſtanzielle Einheit in einer Verſchiedenheit von Formen ſich darſtellt, welche, ſofern ſie ſchon in Gott präformirt iſt, nur die zum Weſen Gottes ſelbſt gehörende Vielheit in der Einheit iſt. Es gibt kaum ein anderes Syſtem, das ſoſehr wie das Servets als ein pantheiſtiſches bezeichnet zu werden verdient in dem gewöhnlich mit dieſem Worte verbundenen Sinn. Wie das Licht die Subſtanz, die ſubſtanzielle Form von allem iſt, und Gott ſelbſt weſentlich Licht iſt, ſo ſind die einzelnen Dinge die unendlichen Modificationen der Einen göttlichen Subſtanz, die Formen, in welchen das Weſen Gottes ſelbſt zur geſchaffenen endlichen Natur wird [59]). Gott iſt alſo in allem, und iſt

59) Am deutlichſten iſt dieſer Pantheismus Servets in folgender Stelle ausgeſprochen (a. a. O. S. 187.): *Secundum dispensationis modum* (unter der Diſpenſation oder Diſpoſition verſteht Servet den dem Weſen Gottes immanenten Proceß, durch welchen Gott als Einheit zugleich die unendliche Vielheit iſt, vermöge welcher er ſich ſelbſt zur Offenbarung beſtimmt, in welchem Sinne *verbum manifestationis Dei dispositione divina fuit in ipsomet Deo*, a. a. O. S. 48., weßwegen Servet die Diſpoſition als lebendigen Proceß dem ſtarren Verhältniß der trinitariſchen Perſonen entgegenſezt) *est ex deitate deitas, sicut in ramulis, foliis et floribus est deitas ex deitate seminis et radiis, sicut in palmitibus est deitas ex deitate vitis successisme quadam distributionis divinae. Vere ergo est spiritus sanctus modus substantialis a patre et filio distinctus, procedens, sensibilis, subsistens, aliud hic, aliud ibi loquens et agens. A Deo patre discernitur spiritus sanctus, ut dicamus esse Deum in spiritu sancto, sicut erat Deus in verbo, Deus in lumine, spiritus sanctus ex Deo nascitur, sicut ex Deo nobis nascitur lumen. Deus est pater spiritus sancti, sicut pater luminis, pater gloriae. Figura eadem dicitur Deus pater sapientiae, pater verbi, si sine*

an ſich auf dieſelbe Weiſe in den natürlichen Dingen wie im Menſchen, und nur dadurch entſteht eine Verſchiedenheit von Stufen und Formen, daß das Licht, als das Princip des allgemeinen göttlichen Lebens, obgleich an ſich zwiſchen Geiſt und Materie kein weſentlicher Unterſchied iſt, ſich bald mehr zu ſeiner reinen geiſtigen Geſtalt verklärt, bald mehr zur feſten Materie verdichtet. Der Menſch ſteht daher als Geiſt auf der höchſten Stufe des Naturlebens, nur entſteht hier die Frage, wie ſich dazu die Behauptung Servets, daß der Menſch, was er als Geiſt iſt, nur durch Chriſtus iſt, verhält? Es gehört dieß weſentlich zur Lehre Servets vom Geiſt, daß der Geiſt nur durch die Vermittlung Chriſti dem Menſchen mitgetheilt wird, weßwegen eben der Geiſt von ihm der heilige, der Geiſt Chriſti, genannt wird [60]). Aus demſelben Grunde unterſcheidet Servet auch in Beziehung auf den Geiſt genau zwiſchen der vorchriſtlichen und chriſtlichen Offenbarung. Im Geſez war der Geiſt noch nicht in dieſer beſtimmten und ſichtbaren Weiſe gegeben, ſo daß er ſich mit dem menſchlichen Geiſt zur bleibenden perſönlichen Einheit vereinigt hätte. Von einem heiligen Geiſt iſt im A. T. noch gar nicht die Rede, ſondern erſt im N.; weil der Geiſt damals noch nicht war, was er jezt iſt, gab es im Geſez nur fleiſchliche Heiligungen, keine Heiligung des Geiſtes. Wenn auch der Geiſt, welcher in den Propheten war, der Geiſt Chriſti war, ſo war es doch damals noch ein anderer Geiſt, eine

homine haec olim intelligas (Gott iſt alſo heiliger Geiſt, oder an ſich Geiſt, wie er an ſich Wort und Licht iſt). *Deus in spiritu habitat, et Deus est spiritus, Deus in igne habitat, et Deus est ignis, Deus in luce habitat, et Deus est lux, Deus est in mente, mentem inhabitat, et Deus est ipsa mens.*

60) Man vgl. z. B. a. a. O. S. 188.: *Per Christum solum datur spiritus, et est spiritus Christi humanati, nobis ita junctus.*

andere Diſpenſation der Gottheit, und er wirkte anders in ihnen als in uns, es war nur der Geiſt der Knechtſchaft und der Furcht, nicht der Geiſt der Kindſchaft Gottes. Erſt mit dem neuen Bunde iſt ein neuer Geiſt gegeben, weil die Heiligung nicht mehr auf materielle äuſſerliche Weiſe geſchieht, ſondern innerlich im Geiſte [61]). Dieß iſt der das Chriſtenthum auszeichnende Vorzug, indem erſt durch die Menſchwerdung Chriſti der heilige Geiſt mit dem menſchlichen Geiſt zur perſönlichen Einheit verbunden worden iſt. Durch Chriſtus iſt alſo erſt der Menſch zum wahrhaft perſönlichen Geiſt geworden; aber nach Servets Lehre iſt er ja an ſich ſchon Geiſt, in welchem Verhältniß ſteht daher, was er an ſich iſt, zu dem was er erſt durch Chriſtus wird, und wie kann der heilige Geiſt mit der menſchlichen Seele zur ſubſtanziellen Einheit zuſammengehen? Zur Beantwortung dieſer Frage ſagt Servet [62]): das Ganze ſey ſowohl Seele als heiliger Geiſt. Die Poſition der Gottheit ändere weder den Namen der Species noch des Individuums. Die Seele ſey im heiligen Geiſt und der heilige Geiſt ſey in der Seele. Wie Gott in Chriſtus ſey, Chriſtus in Gott und Chriſtus Gott ſey, obgleich er Menſch bleibe, ſo werde die Seele durch die Wiedergeburt mit dem heiligen Geiſt hypoſtatiſch Eins und bleibe Seele, wie der Menſch Gott werde und Eins mit Gott; daß aber das Ganze Eine Subſtanz ſey, wie Feuer mit Feuer, Licht mit Licht, könne man ſich auch ſo verdeutlichen, wenn man ſich den Lebensgeiſt Chriſti als ein Ganzes vorſtelle: Seele und heiliger Geiſt ſey in ihm Ein Weſen. Ja, auch die Luft, die wir einathmen, werde mit unſerer Seele ſubſtanziell Eins, wenn ſie einmal innen im Herzen in unſern Lebensgeiſt weſentlich aufgenommen ſey. Ueberhaupt ſeyen die darüber kommenden Formen mit der urſprünglichen Licht-

61) A. a. O. S. 184 f. S. 191 f.
62) A. a. O. S. 195.

form Eins. In dieſem allgemeinen Saz ſchließt ſich dieſer Theil der Lehre Servets am beſten in ſeinem wahren Sinne auf. So weſentlich für den Menſchen die Mittheilung des heiligen Geiſtes durch Chriſtus iſt, und ſo hoch dadurch das Chriſtenthum geſtellt wird, ſo wird ihm doch dadurch nichts mitgetheilt, was er nicht an ſich ſchon iſt. Die Seele des Menſchen iſt ja an ſich Geiſt [63]), ebendeßwegen kann, was durch den heiligen Geiſt zu ihr hinzukommen ſoll, nicht blos durch äuſſere Mittheilung, ſondern nur durch innere Entwicklung in ihr entſtehen, alſo nur dadurch, daß das an ſich Seyende auch ein Gewußtes iſt, zum Inhalt ihres eigenen Selbſtbewußtſeyns wird. So nur läßt ſich denken, was Servet ſagt, daß die ſubſtanzielle Einheit der Seele und des heiligen Geiſtes als Seele und als heiliger Geiſt dieſelbe Totalität ſey: es iſt daſſelbe Ganze, als Seele der Geiſt an ſich und als heiliger Geiſt das Wiſſen des Geiſtes von ſich, und wenn der Seele der heilige Geiſt gegeben wird, iſt es nur wie wenn Licht mit Licht, Feuer mit Feuer ſich verbände [64]), d. h. der heilige Geiſt iſt nur der Geiſt im Geiſte,

---

63) A. a. O. S. 180.: *In ipsa creata luce realiter et substantialiter omnia format Deus, lucis suae, seu ideae symbolum omnibus communicans et homini praeterea mentis divinae spiraculum influens. Illud a Deo nobis immissum animae spiraculum est lucerna quaedam, sive lucis scintilla. Deus ipse ignis est, et Deus spiritus est, a quo est in igneo nostro et aereo vitali spiritu ignea et spiritalis anima. In luce est prima animarum et aliarum rerum idea et in luce est naturalis vita, ut ait Joannes. Lux ipsa Dei est, qua naturaliter illuminatur omnis homo natus in mundo* (Joh. 1, 9.). *In lucido ipso Dei verbo est fons animae.*

64) *Pulchre secundum hanc rationem*, fährt Servet in der zuvor angeführten Stelle fort, *cohaeret animae nostrae spiritus sanctus in regeneratione datus, veluti lumen cum*

oder das Wiſſen des Geiſtes von ſich, der Geiſt als ſelbſtbewußter Geiſt. Servet faßte hier das Chriſtenthum aus einem ſehr würdigen Geſichtspunct auf: es iſt der Fortſchritt des Geiſtes zu ſeiner höhern Perſönlichkeit, welcher durch das Princip des heiligen Geiſtes dadurch geſchieht, daß ſich Gott in der Form des Geiſtes, welcher dadurch ſelbſt zu dieſer beſtimmten unterſchiedenen Form der Gottheit geworden iſt, mit dem Menſchen vereinigt [65]). Was aber auf der einen

---

lumine, et ignis cum igne. Alioqui non diceretur regeneratio spiritus, nisi ad illius primae generationis et spirationis Dei similitudinem, et nova illuminatio veteris ratione excellentior.

65) A. a. O. S. 184.: *Unum sunt* (der Geiſt und der Sohn), *sicut Christus et pater unum sunt, quia concordant, et quia una eadem est deitas. Alius tamen et alius deitatis modus. In lege non talis datus est spiritus, essentia tali, distincta ac visibili, in unam cum humano spiritu hypostasim perpetuam coeunte. Ideo magis nunc secernitur et alius dicitur. Spiritus sanctus ante humanationem verbi in se erat modus deitatis substantialis, spiritui hominis non ita hypostatice unitus. Nunc substantialem habet adjunctionem perpetuam humani spiritus Christi.* Vgl. S. 196.: *Judaeis olim ad tempus dabatur spiritus in elementis animae incorruptibilibus. In nobis post regenerationem jugiter manet spiritus Christi cum elementis aeternis, qualia sunt in ipso resuscitato, sicut in nobis manet caro ejus aeterna. Non ita ante incarnationem cohaerebat Deus cum homine, sicut nunc cohaeret spiritus Christi humanati. Quod per ejus adventum in gratiam nostri factum est, ut ita nobis cohaereat humanatus spiritus. In regeneratione nostra accedit animae nostrae vere incorruptibilis, et cum interno incorruptibili homine perpetuo et inseparabiliter manet spiritus sanctus.* Der Begriff des heiligen Geiſtes wird daher ſo beſtimmt Apol. a. a. O. S. 705.: *Spiritus Dei est generaliter in omnibus, at*

Seite die Vereinigung Gottes mit dem Menſchen iſt, iſt auf der andern auch wieder die Erhebung des Menſchen zu ſeinem eigenen Selbſt, und dieſes Ineinanderſeyn des Göttlichen und Menſchlichen, oder dieſe Einheit des Endlichen und Unendlichen, vermöge welcher das an ſich Identiſche nur unter verſchiedene Geſichtspuncte geſtellt, und nach ſeinen zwei Seiten theils in ſeinem Fürſichſeyn, theils in ſeiner Einheit mit dem allgemeinen Princip des Seyns und Lebens betrachtet wird, iſt überhaupt der eigenthümliche Character dieſer pantheiſtiſchen Anſicht [66]). Eben hieraus geht aber wohl auch klar genug hervor, daß auf dem Standpunct dieſer Anſicht das Weſen des Chriſtenthums nicht blos in das

---

spiritus sanctus peculiaris halitus dicitur ad humani spiritus sanctificationem, aura divina, pulsus divinus, sensus divinus, intus perceptibilis, substantialiter in anima subsistens. Hinc ipse est internus in nobis consolator, virtus in nobis divina.

66) Es gehört hieher beſonders, was Servet de trin. V. a. a. O. S. 182. ſagt: *Illud in summa est hic cogitandum, quod sicut secluso aëre vel igne seorsim intelligitur anima et cum illis anima totum anima una, idea una, ens unum, ita seclusa halitus creatura* (d. h. ohne das creatürliche Fürſichſeyn, das die Seele zur bloßen Seele macht), *seorsim intelligitur spiritus sanctus, modus divinus, et id totum spiritus sanctus, spiritus vitalis Christi, unus spiritus sanctus. Adjectio deitatis in rebus ipsis, seu adjectio rerum in Deo ipso nomen non mutat, deitas in lapide est lapis, in auro est aurum, in ligno lignum, secundum proprias ideas* (d. h. der Stein für ſich iſt Stein, obgleich an ſich göttlich). *Excellentiore iterum modo deitas in homine est homo, in spiritu est spiritus, sicut adjectio hominis in Deo est Deus, et adjectio spiritus hominis in eo est spiritus sanctus,* d. h. der Menſch für ſich iſt Menſch, wird aber der Menſch zu Gott hinzugeſezt, in ſeiner Einheit mit Gott betrachtet, ſo iſt er Gott, heiliger Geiſt.

unmittelbare Eingreifen einer ſchlechthin übernatürlichen Offenbarung, oder in die wundervolle Erſcheinung Chriſti als dieſes beſtimmten einzelnen Individuums geſezt werden kann, ſondern, wie ſich auch Servet Chriſtus als einzelnes Individuum gedacht haben mag, nach dem ganzen Zuſammenhang ſeiner Lehre trat durch das Chriſtenthum nur in das Bewußtſeyn der Menſchheit ein, was an ſich in ihr war. Die Menſchwerdung Chriſti und die in ihr enthaltene Mittheilung des heiligen Geiſtes an die Menſchheit kann nur als das durch die geiſtige Natur des Menſchen bedingte Erwachen des Geiſtes zu ſeinem höhern Selbſtbewußtſeyn betrachtet werden; was Chriſtus als einzelnes geſchichtliches Individuum iſt, tritt ebendeßwegen in demſelben Verhältniß zurück, in welchem in ihm ein in der Menſchheit wirkendes allgemeines Princip zum Bewußtſeyn kommt. Eben darin liegt auch der Grund, warum Servet ſo großes Gewicht darauf legt, alles was in der Zeit geſchieht, jede beſondere Form der Offenbarung Gottes, als von Anfang an präformirt zu betrachten. Alles, was geſchichtlich hervortritt, iſt daher nichts Zufälliges und Einzelnes, ſondern es kommt nur darum zu ſeiner Erſcheinung, weil es an ſich ſchon iſt. Gilt dieß überhaupt von allem, iſt jeder, was er ſeiner höhern Natur nach iſt, ſubſtanziell in Gott, ſo muß dieß vor allem von Chriſtus gelten, welcher ja alles, was er iſt, nur auf abſolute Weiſe ſeyn kann. Wie er, der als Menſch im Fleiſche geborne Sohn, an ſich Menſch und Fleiſch iſt, ſo iſt auch der durch Chriſtus mitgetheilte heilige Geiſt eine ewige Präformation Gottes. Es wird alſo nichts, was nicht an ſich ſchon iſt, und nur unter dieſer Vorausſezung läßt ſich, was in den einzelnen Individuen auf zeitliche Weiſe ins Daſeyn tritt, mit der abſoluten Unveränderlichkeit Gottes vereinigen [67]).

67) *Esse*, behauptet Servet De trin. V. a. a. O. S. 186., *modos*

Die Vereinigung Gottes mit dem Menſchen zur perſönlichen Einheit im heiligen Geiſt iſt der Punct im Syſteme Servets, von welchem aus der innere Zuſammenhang deſſelben ſich am klarſten durchſchauen läßt. In der Mittheilung des Geiſtes durchdringen ſich Gott und Menſch zur lebendigſten Einheit. An ſich aber iſt Gott ſo abſolut tranſcendent, daß er keine Gemeinſchaft weder mit den Menſchen noch mit den Engeln hat [68]). Vor der Schöpfung war in Gott nur abſolute Ruhe und Bewegungsloſigkeit, es gab noch kein actives und paſſives Verhältniß irgend einer Art: auch jener metaphyſiſche Proceß, welchen die kirchliche Lehre zwiſchen den trinitariſchen Perſonen annimmt, kann in Gott nicht gedacht werden. Gott iſt überhaupt nicht auf dieſe Weiſe nach innen thätig, ſondern nur nach auſſen, alles aber, was er nach auſſen wirkt, beruht auf einer ewigen Präformation in der urbildlichen Welt, durch welche Servet, ſo

divinos, quibus pater se mundo manifestat et communicat per solum Jesum Christum. Et ut eos ille nunc nobis exhibet, ita eos ab aeterno in Christi sapientia praeformavit. Modus divinus et substantialis est spiritus sanctus, modus aeternus in Deo et ejus plenitudo in Christo. Modus aeternus in Deo erat, in mente praeformatio quaedam. Praeformatio spiritus Christi in Deo vel hinc ostenditur. Si portio illa, aut scintilla, aut mensura, aut halitus, aut modus spiritus, qui erat in Petro aut Paulo, fuit olim substantialiter in Deo, quanto magis plenitudo ipsa Christi? Quando Petro et Paulo datur spiritus sanctus, non fit mutatio in Deo, nec ab eo novum quid realiter deciditur, sed ipsi mutantur, ea, quae ipsis erant parata, suscipientes per unionem et assumptionem de ipsis factam. Spiritus, qui eis datur, de Christo accipitur, et in Christo erat eis praeparatus. Immensa praeparatio et ineffabiles modi.

68) A. a. O. S. 186.

abſtract er das Weſen Gottes an ſich gedacht wiſſen will, es doch ſogleich mit dem concreten Inhalt zuſammendenkt, welcher zur Idee Gottes erſt durch das Verhältniß Gottes zur Welt hinzuzukommen ſcheint [69]). Der eigentliche Gegenſtand der göttlichen Präformation, das, was ebenſo zum innerſten Weſen Gottes gehört, wie nach der kirchlichen Lehre das Trinitätsverhältniß, war die Diſpenſation Gottes zur Eingung des menſchlichen Geiſtes mit ſich, oder zur Sendung ſeines Geiſtes, um den Menſchen zu ſich aufzunehmen und ſeinen Geiſt zur Einheit mit ſich zu verbinden. Dieſe Selbſtmittheilung Gottes aber, dieſer Ausgang der Gottheit aus der Gottheit, hat zu ſeiner weſentlichen Vorausſezung die Selbſtoffenbarung Gottes, und es gibt daher eine doppelte Form dieſer Bewegung Gottes nach auſſen. Wie Gott in der Welt ſich ſubſtanziell manifeſtirt, ſo theilt er ſich auch ſubſtanziell mit. Wie er der Logos iſt, ſo iſt er auch der Geiſt. Im Worte beſiehlt er das Werden der Dinge, im Geiſte belebt er. Ohne das Wort wird nichts, im Worte aber iſt der Geiſt und das Licht, ohne welches nichts Kraft und Leben hat. Die concrete Einheit dieſer beiden Formen, das abſolute Princip der Selbſtoffenbarung und Selbſtmittheilung Gottes, oder Gott ſelbſt, ſofern der weſentliche Unterſchied dieſer beiden ſubſtanziellen Formen in ihm iſt, iſt Chri-

---

69) A. a. O. S. 189.: *Non est metaphysica rerum intus emissio, sed est egressio ad opera Dei. Non fuit intrinseca realis processio, qualem fingunt sophistae, sed fuit aeterna in archetypo mundo praeformatio, qualis fuit exhibitio. — Vere ante creationem nec erant Dei in se ipsum motus, nec erat actio, nec passio. — Nemo spirabat, nemo spirabatur. — Seclusis ergo intrinsecis illarum trium invisibilium rerum agitationibus nos dicimus dispensationem Dei esse, qua spiritum hominis sibi unit.*

ius [70]). Als Wort und Geiſt iſt er demnach das Princip wohl des körperlichen als des geiſtigen Seyns, und wie er s Wort auch an ſich Menſch iſt, ſo iſt er ſowohl die urrüngliche Einheit der beiden Elemente des menſchlichen eſens, des Fleiſches und des Geiſtes, als auch die Einheit ottes und des Menſchen, oder Gott, ſofern es an ſich zum eſen Gottes gehört, Menſch zu ſeyn. Nur Chriſtus iſt her das Princip, durch welches der Menſch das höhere iſtige Leben in ſich hat, oder, da der Geiſt ſelbſt Gott iſt, ne beſtimmte Weiſe des göttlichen Seyns, im Geiſte mit ott Eins iſt. Chriſtus iſt ſomit überhaupt auf abſolute eiſe, was der einzelne Menſch auf particuläre iſt [71]). Es t ſchon darauf aufmerkſam gemacht worden, wie über die- r urbildlichen Bedeutung, welche Servet Chriſtus zuſchreibt, ſeine geſchichtliche zurücktreten muß. Welche Beeutung kann ſeine Menſchwerdung als zeitliches Factum aben, wenn er an ſich Menſch iſt? Es ſpricht ſich ieß auch in der eigenthümlichen Bedeutung aus, welche Servet der Auferſtehung Chriſti gibt. Obgleich Chriſtus nur ugn Menſch geworden iſt, um durch die Mittheilung des Geiſtes die Menſchen wie mit ſich, ſo mit Gott zur ſubſtanziellen Einheit zu verbinden, ſo hatte doch, wie Servet behauptet, Chriſtus ſelbſt als Menſch vor ſeiner Auferſtehung und Erhöhung den Geiſt noch nicht, ſondern erſt nach der-

70) A. a. O. S. 197.: — *Sicut substantia verbi manifestata et visa est in Christi corporalibus elementis, et eam substantialiter continet naturale corpus ejus, ita substantia spiritus Dei visa est in Christi spiritualibus elementis, et eam substantialiter continet naturalis spiritus ejus. Sicut verbum Dei cum ipsa hominis substantia est in Christo substantialiter unum corpus, ita et spiritus Dei et spiritus hominis est unus spiritus.*

71) A. a. O. S. 197.: *Ipse primario, nos secundario per ipsum.*

ſelben wurde ihm der neue Geiſt der Herrlichkeit zu Theil [72]). Iſt hiemit nicht geſagt, daß, wenn auch Chriſtus dieſes beſtimmte einzelne Individuum war, doch von dieſer ſeiner zeitlichen Erſcheinung ſogleich wieder abſtrahirt werden muß, um ſich ihn als den zu denken, der er wahrhaft war? Daher kommt die Chriſtologie Servets immer wieder auf den Hauptſaz zurück, daß Chriſtus auf abſolute Weiſe iſt, was wir nur auf endliche ſind. Wir haben nur creatürliche Elemente in uns, in Chriſtus aber iſt das Geſchaffene mit dem Ungeſchaffenen ſo zur ſubſtanziellen Einheit verbunden, daß auch ſein Fleiſch aus der Subſtanz des Geiſtes erzeugt, die Subſtanz des göttlichen Geiſtes ſeinem Fleiſche ſubſtanziell mitgetheilt iſt. Und wenn ſonſt alles Körperliche der ſinnlichen Welt ohne wahre Realität iſt, ſo gilt dieß von dem Körper Chriſti nicht, der das wahrhaft reale Seyn ſelbſt iſt, das ſubſtanzielle Element unſers geiſtigen Lebens, die Speiſe, durch deren Genuß wir in der Einheit mit Chriſtus daſſelbe werden, was Chriſtus auf abſolute Weiſe iſt [73]).

---

72) A. a. O. S. 185.: *Alium a se vocat Christus spiritum illum, cum ipse eum tunc non haberet, sed a patre promissum. Ipsemet Christus accepturus erat in resurrectione novum spiritum gloriae.* Vgl. S. 195.: *Dispensatione quadam Dei hoc resurrectioni servabatur. In Jordane fuit indicata nova regenerationis baptismi virtus et gloria, sicut Christus in sua regeneratione novum gloriae spiritum accepit, — atque ita sumus nos substantialiter unum cum ipso, sicut ipse unum est cum patre.*

73) A. a. O. S. 194.: *Sunt superiora tria elementa corpori et spiritui communia, quasi commune vinculum per quod anima terreno corpori alligatur* (von jenen drei obern Elementen unterſcheidet Servet das irdiſche als das untere, obgleich es, wenn alles aus der Einen Lichtſubſtanz iſt, nicht weſentlich von ihnen verſchieden ſeyn kann), *tam in Christo, quam in nobis. At in nobis sunt solum elementa creata*

denkt man, daß nach der Anſicht Servets der Unterſchied iſchen Geiſt und Fleiſch überhaupt nur als ein fließender dacht werden kann, ſo kann unter der Heiligung und Ver-ärung des Fleiſches Chriſti in den Geiſt, oder der unbe-eckten Reinheit, die es von Anfang an hatte, nichts anders :rſtanden werden, als daß Chriſtus den endlichen Beſtim-ungen und Begrenzungen des menſchlichen Daſeyns nicht ıf dieſelbe Weiſe unterworfen war, wie andere Menſchen, er daß er überhaupt nicht ein einzelnes menſchliches Indi-duum war, ſondern der Menſch an ſich, der Menſch nach r abſoluten mit der Gottheit identiſchen Seite ſeines Weſens.

Es gehört überhaupt zu der eigenthümlichen Form der hre Servets, daß er als ein auf zeitliche Weiſe entſtehen-s und ſich entwickelndes Verhältniß darſtellt, was nach

ex creaturae generatione. In Christo sunt creata et increata ex creatoris et creaturae substantiali propagatione. Ratione igitur illius communis et substantialis vinculi inter carnem et animam aperte cognoscimus, ipsam Christi carnem esse de substantia spiritus sancti in Maria genitam. Quidquid est in Christo, sanctum est: in eo est sanctitas corporis et spiritus et immaculata caro. In solo Christo facta est per substantiam spiritus Dei ipsa carnis sanctificatio ac generatio, et substantia spiritus Dei ipsi carni substantialiter communicata. In eo igitur superius citato paradoxo, quod corporum hujus seculi non sit veritas, non comprehenditur ipsum Christi corpus, quod est ipsa veritas. Imo corpus ipsum est vere cibus spiritus et spiritui nostro in unam substantiam vere unitur, spiritu regenerationis ita colligante. Caro Christi vere est cibus, longe verius quam externus hic cibus. In hoc communi cibo non est veritas, ut ait paradoxum: sed in illo cibo est veritas, in quo est constans et immaculata puritas. Ille est cibus verus vitae cujusdam semper viventis, quae in nobis est.

in ihrem Gegenſaz zur kirchlichen Trinitätslehre als Ebionitismus, Arianismus, Photinianismus, und man könnte demnach, dieſen Benennungen zufolge, leicht glauben, das Weſen des Socinianismus beſtehe nur in der Erneuerung einer alten längſt verklungenen Häreſe, und in dem in ſich ſelbſt verfehlten Verſuch, ihr für die Gegenwart eine neue Bedeutung zu geben. Allein ſoſehr auch die Lehre der Socinianer ihrem materiellen Inhalt nach mit den Vorſtellungen der alten Unitarier zuſammentrifft, ſo kann dieſe Uebereinſtimmung doch nur für etwas Zufälliges gehalten werden, und das Hauptmoment bleibt immer, daß ſie nur in Folge des allgemeinen, im Zeitalter der Reformation erfolgten, Umſchwungs des Bewußtſeyns auf ihre der kirchlichen Trinitätslehre völlig entgegengeſezte Lehre von Gott geführt werden konnten. Nur von dieſem Geſichtspunct aus kann, was ihre Lehre ſowohl Wahres als Einſeitiges enthält, richtig aufgefaßt werden. Es iſt das dem Standpunct der Reformation eigenthümliche Princip der Subjectivität, das ſich auch hier in ſeiner ſo tief eingreifenden Bedeutung geltend macht, aber dieſes Princip erſcheint hier auch ſchon mit einer Wendung, welche den Socinianismus, ungeachtet ſeines innern Zuſammenhangs mit dem urſprünglichen Proteſtantismus, auch wieder in einen gewiſſen Gegenſaz zu demſelben brachte, und ihn nur als eine dem wahren Character deſſelben widerſtreitende Form des chriſtlich-evangeliſchen Bewußtſeyns erſcheinen ließ.

Der unmittelbare Gegenſtand des Widerſpruchs, welchen F. Socinus gegen die kirchliche Lehre als Reformator derſelben erhob, war das Trinitätsdogma; daß aber daſſelbe ſeinem religiöſen Bewußtſeyn ſo wenig zuſagte, hatte ſeinen Grund in ſeiner Vorſtellung vom Weſen Gottes überhaupt, mit welchem ihm jenes Dogma in den größten Widerſtreit zu kommen ſchien, ſeine Vorſtellung vom Weſen Gottes ſelbſt aber beruhte auf der Anſicht, die er vom Weſen der Religion überhaupt hatte. Auf dieſe müſſen wir alſo zurückgehen, um die

Schule und es iſt auch leicht zu ſehen, wie ſich durch ſeine ganze Anſchauungsweiſe ein platoniſches Grundelement hindurchzieht, das ſich beſonders in der Art zu erkennen gibt, wie er Gott und Welt, die überſinnliche und ſinnliche Welt, oder Idee und Wirklichkeit, als Urbild und Abbild einander gegenüberſtellt. Aber das immanente Verhältniß Gottes und der Welt, wie es dem Platonismus zu Grunde liegt, iſt auch für ihn, wie für Scotus Erigena, nur die Grundlage, auf welcher die Idee der gottmenſchlichen Einheit, wie ſie die weſentliche Beſtimmung des chriſtlichen Bewußtſeyns iſt, feſtgeſtellt werden ſoll. Das Ineinanderſeyn des Geiſtes und der Materie, oder des Geiſtes und Fleiſches, Gottes und des Menſchen, iſt die Grundanſchauung, von welcher er ausgeht, und wie er von dieſer Anſchauung aus ſelbſt die Elemente und Qualitäten der natürlichen Dinge gleich Gnoſtikern der alten Zeit und ſpätern Myſtikern in das Weſen Gottes ſezte, ſo beruht ſeine Chriſtologie auf dem hieraus ſich ergebenden Hauptſaze, daß Geiſt und Fleiſch an ſich weſentlich Eins ſeyen. In dieſer Anſicht ſtimmte er insbeſondere auch mit Apollinaris zuſammen, deſſen Chriſtologie überhaupt in einer ſehr nahen Verwandtſchaft mit der Lehre Servets ſteht. Wie Apollinaris ging auch Servet hauptſächlich darauf aus, die Perſon Chriſti als eine organiſche Einheit aufzufaſſen, in deren Begriff ebendeßwegen das äuſſerliche dualiſtiſche Verhältniß, in welchem nach der kirchlichen Lehre eine göttliche Natur und eine menſchliche Seele, beide als geiſtige und doch zugleich ganz heterogene Principien völlig unvermittelt neben einander waren, nicht ſtehen bleiben durfte. Den unlebendigen Begriff einer äuſſern, atomiſtiſchen, nicht durch das innere Weſen der Sache ſelbſt gegebenen Einheit bekämpfte Servet überhaupt auf das entſchiedenſte. Dieß war es ja hauptſächlich, was ihn zu einem ſo erklärten Gegner der kirchlichen Lehre ſowohl von der Trinität als von der Perſon Chriſti machte. Sollte daher Chriſtus ein organiſch lebendiges We-

Drittes Kapitel.

Fauſtus Socinus und die Socinianer.

In Melanchthon, Servet, Fauſtus Socinus zeigt ſich uns bei aller ſonſtigen Verſchiedenheit ihrer Richtung und Vorſtellungsweiſe eine gemeinſame Stellung des Bewußtſeyns zum alten kirchlichen Trinitätsdogma. Es läßt ſich nicht verkennen, daß bei Melanchthon dieſes Dogma für ſein evangeliſches Bewußtſeyn nicht mehr daſſelbe Intereſſe hat, was aber bei Melanchthon nur der Mangel eines beſtimmteren dogmatiſchen Intereſſes iſt, iſt bei Servet zum entſchiedenſten Widerſpruch geworden: er ſieht in dem alten Dogma nur den offenbarſten, mit dem ganzen verdorbenen Zuſtand der Kirche im engſten Zuſammenhang ſtehenden Irrthum, von welchem befreit zu werden, das dringendſte Reformationsbedürfniß iſt. In dieſen Widerſpruch ſtimmt auch F. Socinus ein: während aber Servet das alte Dogma nicht beſtreiten zu können glaubte, ohne von ſeinem metaphyſiſchen

---

animam. Denique figuratio Christi locum genituræ apud eum obtinet, sed qui tunc per speciem umbratilis fuit filius, eum tandem esse genitum dicit per sermonem, cui seminis partes attribuit. Unde sequetur, porcos et canes non minus esse Dei filios, quia ex originali semine verbi Dei creati sunt. Etsi autem ex tribus increatis elementis Christum conflat, ut sit genitus ex essentia Dei, sic tamen primogenitum esse fingit inter creaturas, ut eadem sit essentialis divinitas lapidibus secundum suum gradum. Ne vero Christum videatur sua deitate exuere, asserit carnem ejus Deo esse ὁμοούσιον, *et sermonem fuisse hominem factum carnis in Deum conversione. Ita dum Christum apprehendere non potest filium Dei, nisi ejus caro ex Dei essentia prodierit et in deitatem fuerit conversa, æternam sermonis hypostasin redigit in nihilum.*

oder naturphiloſophiſchen Standpunct aus an die Stelle der falſchen inhaltsleeren Vorſtellung eine lebendigere Idee Gottes zu ſezen, lagen alle ſpeculativen Ideen dieſer Art völlig auſſerhalb des Geſichtskreiſes des F. Socinus [1]). Daß Chriſtus

1) Von beſonderem Intereſſe iſt in dieſer Beziehung, für die genauere Kenntniß der Mittelglieder zwiſchen Servet und F. Socinus, die gehaltvolle Abhandlung Heberle's: „Aus dem Leben von G. Blandrata. Zur Geſchichte des Antitrinitarismus im 16. Jahrhundert.“ Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1840. 4. H. S. 116. Gribaldi, Blandrata, Alciati, Gentile, u. A. bekannten ſich zu einer Lehre, in welcher der Grundgedanke des Unitarismus, daß nur Einer durch ſich ſelbſt Gott ſey, der Vater Jeſu Chriſti, der einzige Grund und Urquell alles Seyns, noch ganz mit der Servet'ſchen Idee von der urſprünglichen Offenbarung des Logos verbunden war, nur mit dem Unterſchied, daß dieſe Unitarier, wie ſie die Ausdrücke Logos und Sohn gleichbedeutend gebrauchten, ſo auch den Sohn und den heiligen Geiſt zu vorzeitlichen Perſönlichkeiten machten, daher dieſe nun nicht mehr, wie nach Servet, als maaßloſe Darſtellungen der göttlichen Subſtanz gelten konnten, in welchen die Quelle des göttlichen Lebens für die einzelnen Creaturen enthalten wäre, ſondern nur als begränzte Subſtanzen, nur graduell, nicht ſpecifiſch von jenen unterſchieden, ſo daß ſie nur die erſten in der unendlichen Reihe der Weſen ſind, welche Gott kraft ſeines Willens je nach dem beſtimmten Maaß und Begriff der Einzelnen mit ſeiner Subſtanz ausgeſtattet hat (S. 134.). Ein eigenes Moment der Entwicklung des Unitarismus bildet in den Verhandlungen, welche ſeit dem J. 1558 in Polen durch die Unitarier aus Italien veranlaßt wurden und in welchen auch Calvin von Genf aus ſeine mächtige, auch nach Servets Hinrichtung in dieſer Sache nicht ruhende, Hand hatte, die Lehre des Stankaro, welcher beſonders den Widerſpruch der, zur numeriſchen Einheit der Perſonen ſich abſchließenden, Trinitätslehre mit der Lehre von der Perſon Chriſti herauskehrte. Wenn nach der orthodoxen Trinitätslehre, behauptete Stankaro, der Sohn als göttliche Perſon in der Trinität mit der zu ver-

in ihrem Gegenſaz zur kirchlichen Trinitätslehre als Ebionitismus, Arianismus, Photinianismus, und man könnte demnach, dieſen Benennungen zufolge, leicht glauben, das Weſen des Socinianismus beſtehe nur in der Erneuerung einer alten längſt verklungenen Häreſe, und in dem in ſich ſelbſt verfehlten Verſuch, ihr für die Gegenwart eine neue Bedeutung zu geben. Allein ſoſehr auch die Lehre der Socinianer ihrem materiellen Inhalt nach mit den Vorſtellungen der alten Unitarier zuſammentrifft, ſo kann dieſe Uebereinſtimmung doch nur für etwas Zufälliges gehalten werden, und das Hauptmoment bleibt immer, daß ſie nur in Folge des allgemeinen, im Zeitalter der Reformation erfolgten, Umſchwungs des Bewußtſeyns auf ihre der kirchlichen Trinitätslehre völlig entgegengeſezte Lehre von Gott geführt werden konnten. Nur von dieſem Geſichtspunct aus kann, was ihre Lehre ſowohl Wahres als Einſeitiges enthält, richtig aufgefaßt werden. Es iſt das dem Standpunct der Reformation eigenthümliche Princip der Subjectivität, das ſich auch hier in ſeiner ſo tief eingreifenden Bedeutung geltend macht, aber dieſes Princip erſcheint hier auch ſchon mit einer Wendung, welche den Socinianismus, ungeachtet ſeines innern Zuſammenhangs mit dem urſprünglichen Proteſtantismus, auch wieder in einen gewiſſen Gegenſaz zu demſelben brachte, und ihn nur als eine dem wahren Character deſſelben widerſtreitende Form des chriſtlich-evangeliſchen Bewußtſeyns erſcheinen ließ.

Der unmittelbare Gegenſtand des Widerſpruchs, welchen F. Socinus gegen die kirchliche Lehre als Reformator derſelben erhob, war das Trinitätsdogma; daß aber daſſelbe ſeinem religiöſen Bewußtſeyn ſo wenig zuſagte, hatte ſeinen Grund in ſeiner Vorſtellung vom Weſen Gottes überhaupt, mit welchem ihm jenes Dogma in den größten Widerſtreit zu kommen ſchien, ſeine Vorſtellung vom Weſen Gottes ſelbſt aber beruhte auf der Anſicht, die er vom Weſen der Religion überhaupt hatte. Auf dieſe müſſen wir alſo zurückgehen, um die

Lehre des F. Socinus nach ihrer sowohl negativen als positiven Seite richtig aufzufassen. Der höchste Zweck der Religion, oder wie wir sogleich sagen müssen, der christlichen Religion, da es nach Socinus ohne Offenbarung auch keine Religion geben [2]) kann, ist, dem Menschen, der als endliches Wesen seiner Natur nach in einem rein negativen Verhältniß zur Unsterblichkeit steht, die Unsterblichkeit oder das ewige Leben zu ertheilen [3]). Der Weg, auf welchem der Mensch allein zu diesem Ziel gelangen kann, ist die Erkenntniß Gottes und Christi. Was aber der Mensch in Ansehung Gottes zu erkennen hat, ist nicht sowohl das Wesen, als vielmehr der Wille Gottes, wie ihn Gott selbst durch Christus geoffenbart hat, sofern der Mensch, ohne den Willen Gottes zu kennen, auch nicht im Stande ist, seiner ganzen Gesinnungs- und Handlungsweise die dem Willen Gottes entsprechende Richtung zu geben [4]). Schon hierin ist die dem Socinianismus eigenthümliche Grundansicht von dem Wesen der Religion ausgesprochen, daß die Religion wesentlich ein Thun, ein practisches Verhalten des Menschen zu Gott sey, worauf der ganze Unterschied des socinianischen und protestantischen

---

2) In den Praelect. theol. c. 2. (Bibl. Fratr. Pol. T. I. S. 537.) untersucht Socinus die Frage: *Quid sit in homine naturaliter, quod ad religionem attinet?* und erklärt die gewöhnliche Meinung, *homini naturaliter ejusque animo insitam esse divinitatis alicujus opinionem*, für falsch. Seinen Inhalt hat das religiöse Bewußtseyn nicht aus sich selbst, sondern es hat ihn nur auf dem historischen Wege einer äusseren Offenbarung erhalten.

3) Christ. relig. instit. Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 651.: *Christiana religio est via divinitus proposita et patefacta perveniendi ad immortalitatem, seu aeternam vitam.*

4) A. a. O. *Intelligo potissimum Dei per Christum erga nos voluntatis notitiam, et ad eam cogitationum, morum actionumque nostrarum conformationem.*

seyn wird; denn sofern er unser absoluter Herr ist, müssen wir ihm auch in allem gehorchen, was er als seinen Willen durch Christus geoffenbart hat: gehorchen aber können wir ihm nicht ohne die Hoffnung des ewigen Lebens, das wir nach seinem Willen erhalten sollen, als Urheber des ewigen Lebens aber muß er selbst ewig seyn. Ebenso verhält es sich mit der Gerechtigkeit, Weisheit und Macht Gottes, welche nur darum die drei höchsten Eigenschaften in Gott sind, weil wir ohne sie dem durch Christus geoffenbarten Willen Gottes nicht gehorchen können. Nur wenn Gott die höchste Gerechtigkeit und Billigkeit zukommt, können wir gewiß seyn, daß er, was er unter Voraussezung eines auch unvollkommenen Gehorsams verheißen hat, uns auch wirklich gewähren werde, und daß uns in den oft so schweren Versuchungen, die uns in der Befolgung der göttlichen Gebote treffen, nichts begegnen kann, was wider Recht und Billigkeit wäre: nur wenn wir glauben, daß Gott als der Allweise auch die vollkommenste Kenntniß von allem hat, können wir auch überzeugt seyn, daß ihm unser Herz so bekannt ist, wie es zur Beurtheilung unsers Gehorsams nothwendig ist, und ebenso können wir nur wenn wir voraussezen dürfen, daß er überhaupt die unbeschränkte Macht hat, zu thun, was er will, ihm die Macht zuschreiben, daß er uns das ewige Leben geben kann, wie ja auch schon niemand so vieles, was der durch Christus Gott zu leistende Gehorsam erfordert, auf sich nehmen kann, ohne die Ueberzeugung, daß alles in der Hand Gottes ist, und ohne seine Zulassung und Bestimmung nichts geschehen kann. In diesen drei Eigenschaften ist alles begriffen, was am Wesen Gottes Gegenstand des menschlichen Wissens ist, selbst die Güte Gottes ist nicht als eine besondere sein Wesen betreffende Eigenschaft anzusehen, da sie ihrem wesentlichen Begriff nach schon in der Gerechtigkeit und Billigkeit enthalten ist. In jedem Fall könnte sie nicht als eine natürliche Eigenschaft betrachtet werden, da die Voraussezung, daß Gott

ſeiner Natur nach der Gütige iſt, für den Gehorſam gegen ſeine Gebote gleichgültig iſt, ſondern ſie könnte nur etwas freiwilliges ſeyn, und iſt daher nicht auf das Weſen, ſondern nur auf den Willen Gottes zu beziehen. Die Lehre von Gott führt auf dieſe Weiſe überhaupt vom Weſen Gottes auf den Willen Gottes, und ſie kann nicht ſowohl, was Gott an ſich iſt, als vielmehr nur, was er will, zu ihrem Hauptinhalt haben. Iſt die Religion nur dazu da, damit der Menſch das ewige Leben erlangen kann, kann er aber das ewige Leben nicht erlangen, ohne dem Willen Gottes durch die Befolgung ſeiner Gebote zu entſprechen, ſo iſt das abſolute Object des menſchlichen Wiſſens der göttliche Wille. Es iſt abſolut nothwendig, daß der Menſch weiß, was Gott will, oder wie ſich ſein Wille geäuſſert und geoffenbart hat. Zum Inhalt des göttlichen Willens gehört nun zwar zunächſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, der ganze Inbegriff der Gebote, in deren Befolgung der Gott durch Chriſtus zu leiſtende Gehorſam beſteht. Es iſt dieß aber nur der göttliche Wille in ſeiner Particularität, ſofern er ſich auf diejenigen bezieht, welche das ewige Leben erlangen ſollen, und es iſt daher von dieſem Particulären das Allgemeine zu unterſcheiden, der Wille Gottes in allen denjenigen Aeuſſerungen, die ſich von jeher auf alle und jede Menſchen erſtreckt haben. Die drei Hauptäuſſerungen und Wirkungen des göttlichen Willens ſind in dieſer Beziehung die Weltſchöpfung, die allgemeine Vorſehung und die Belohnung derer, welche Gott gehorchen. Von der Wahrheit dieſer Lehren muß jeder überzeugt ſeyn, welcher den durch Chriſtus geoffenbarten göttlichen Willen befolgen will. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß niemand Gott gehorchen kann, ohne zu glauben, daß er die belohnt, die ihn ſuchen: wie kann man aber dieß glauben, ohne auch zu glauben, daß er für jeden ſorgt, und dieſen Glauben ſelbſt, den Glauben an eine allgemeine Vorſehung, wie kann man ihn haben, ohne den Glauben, daß Gott Schöpfer der Welt

ches Gott nur inſofern iſt, als der Menſch ohne die Idee Gottes auch das abſolute Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt nicht haben könnte, und es bleibt nur die Alternative übrig, daß entweder Gott, ſeiner Idee nach, ein bloßes Moment des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns iſt, oder ſofern er auf abſolute, von dem menſchlichen Bewußtſeyn unabhängige, Weiſe exiſtirt, ebendeßwegen auch für den Menſchen nicht exiſtirt, und in dieſem tranſcendenten Anſichſeyn in einem rein dualiſtiſchen Verhältniß dem Menſchen gegenüberſteht. Die nähere Betrachtung des ſocinianiſchen Syſtems zeigt, daß in demſelben ſowohl das Eine als das Andere der Fall iſt, und daß ſein eigentlicher Character eben darin beſteht, ſich bald auf den einen bald auf den andern dieſer beiden Standpuncte zu ſtellen. Wird behauptet, daß man von dem Weſen Gottes nichts zu wiſſen brauche, als was zur Erkenntniß des göttlichen Willens nothwendig iſt, ſo kann der Sinn dieſer Behauptung nur ſeyn, daß der göttliche Wille die in die Sphäre des menſchlichen Bewußtſeyns fallende Seite des göttlichen Weſens iſt, Gott demnach an ſich noch etwas ganz anderes iſt, als nach ſeiner Beziehung zum menſchlichen Bewußtſeyn; ſofern aber, was Gott an ſich iſt, abgeſehen von der Offenbarung ſeines Willens, in welcher er nur für die Erſcheinung iſt, unbeſtimmt bleibt, geht die Tendenz des Syſtems immer wieder dahin, die eigentliche Bedeutung des abſoluten Subjects in den Menſchen zu ſezen, und Gott nur ſoweit exiſtiren zu laſſen, als die Realität des abſoluten, zur Idee des Menſchen gehörenden, Endzwecks die Exiſtenz Gottes erfordert. Nur von dieſem Geſichtspunct aus kann die für das ſocinianiſche Syſtem ſo characteriſtiſche Eigenthümlichkeit richtig verſtanden werden, daß es zwiſchen Gott und dem Menſchen im Grunde nur einen fließenden Unterſchied annimmt, und die Gott nach der Idee ſeines Weſens zukommende Abſolutheit auf den Menſchen auf eine Weiſe übergehen läßt, welcher die Vorausſezung zu Grunde liegt, daß, was Gott iſt, an

ſich ebenſogut der Menſch ſeyn kann [7]). Auch der Menſch iſt ſo gut wie Gott das abſolute Subject, weil ja, um die Idee des ewigen Lebens zu realiſiren, alles nur für den Menſchen iſt, hievon aber iſt der lezte Grund, daß das abſolute Princip überhaupt nur der Wille iſt. Nur als wollendes Subject iſt der Menſch das Subject des ewigen Lebens: iſt aber der Wille das Abſolute, ſo iſt der menſchliche Wille ſo abſolut als der göttliche, der Menſch iſt an ſich, was Gott iſt, und es hängt nur von dem Willen Gottes ab, die göttliche Abſolutheit auch thatſächlich auf den Menſchen überzutragen. Damit alſo dem Menſchen zur Abſolutheit ſeines Selbſtbewußtſeyns nichts fehlt, legt Gott gleichſam ſeine Abſolutheit nieder, um ſie dem Menſchen zu übergeben, und eine ſolche Uebertragung iſt an ſich möglich, weil das, was Gott zum wahrhaften Gott macht, nichts an ſich ſeiner Natur Inhärirendes iſt, vielmehr Gott iſt er nicht durch ſeine Natur, ſondern durch ſeinen Willen, als der ſchlechthin gebietende Wille, deſſen Subject auch ein Weſen ſeyn kann, das an ſich nicht göttlicher Natur iſt.

Da das ſocinianiſche Syſtem den abſoluten Character Gottes in den Willen ſezt, aber auch der Menſch das abſolute Princip ſeines Weſens nur in der Freiheit ſeines Willens hat, ſo ſtehen Gott und Menſch in gleich abſoluter Bedeutung einander gegenüber. Während aber ſo nur Freiheit gegen Freiheit ſteht, ſchließt das Verhältniß Gottes und des Menſchen auch wieder einen Gegenſaz in ſich, in welchem die Freiheit des menſchlichen Willens mit der Abſolutheit

7) *Nihil enim vetat*, ſagt F. Socinus a. a. O. S. 651., *quo minus imperium istud* (die Idee dieſes *divinum imperium* iſt die abſolute Idee Gottes ſelbſt), *quod nemo alius praeter ipsum ex se ipso habet, cum alio ipse communicaverit.* Dieſe Möglichkeit, die im ſocinianiſchen Syſtem in Chriſtus ſich verwirklicht, gehört an ſich zum Begriff Gottes.

Wille Gottes nicht immer ein abſoluter iſt, in allem, was das Thun und Nichtthun des Menſchen und ſeine Seligkeit und Verdammung betrifft, kann der Wille Gottes kein abſoluter ſeyn, ſondern Gott muß wollen, daß etwas ſowohl auf die eine als die andere Weiſe geſchehen kann, weil ſonſt Tugend und Laſter, Belohnung und Strafe nicht ſtattfinden könnten. Die Seligkeit Gottes aber kann auf keine Weiſe beeinträchtigt werden, wenn nicht alles, was er will, geſchieht, da er ja dieſe Möglichkeit des Nichtgeſchehens ſelbſt will, und vermöge ſeiner Weisheit am beſten weiß, daß auch alles, was anders, als er will, von den Menſchen geſchieht, zu ſeiner Verherrlichung dienen muß. Sagt man ferner zur Vertheidigung der Prädeſtinationsidee: wenn es in der Macht des Menſchen ſtünde, zu thun oder nicht zu thun, was Gott befiehlt, ſo daß die Handlungen der Menſchen nicht von einem vorangehenden Beſchluß Gottes abhiengen, ſo verlöre die Regierung der Welt ihren feſten Beſtand, indem ſich ja der Wille Gottes und der Wille des Menſchen auf gleiche Weiſe in ſie theilten, — ſo iſt darauf zu antworten, daß das Abſolute des Willens nur das Wollen und Nichtwollen iſt, einen äuſſern Einfluß auf die Regierung der Welt hat der Wille nicht, ſondern alles Aeuſſere hat Gott ſich ausſchließlich vorbehalten. Hiemit ſoll jedoch nicht geſagt werden, daß alle äuſſern aus dem Willen hervorgehenden Handlungen Gott als Urheber zuzuſchreiben ſind, ſondern es iſt nur ſo zu verſtehen, daß Gott die äuſſere Handlung der Freiheit des Menſchen nicht ganz überläßt, vielmehr bei jeder äuſſern Handlung eine göttliche Beſtimmung oder Zulaſſung ſtattfindet. Wenn auch Gott gewiſſe äuſſere Handlungen vorher beſchließt, ſo läßt er doch andere blos zu, ſolche, welche er an ſich nicht billigen kann, bei welchen er aber gleichwohl für gut hält, daß ſie eher geſchehen, als nicht geſchehen. Wenn endlich die Lehre von einer abſoluten Prädeſtination auch durch die Idee einer Präſcienz begründet wird, vermöge

welcher Gott alles, ehe es geſchieht, auf infallible Weiſe voraus weiß, ſo daß demnach nichts geſchehen kann, was nicht, ehe es geſchieht, ſchon an ſich gewiß und ebendeßwegen auch nothwendig iſt, ſo iſt hier der Punct, auf welchem ſich Socinus nicht *blos* damit begnügt, das Gleichgewicht der Freiheit gegen die Abſolutheit Gottes zu erhalten, ſondern mit einer ganz entgegengeſezten Anſicht hervortritt. Die Identität der Prädeſtination und der Präſcienz iſt ihm ſo wenig ein das Princip der Willensfreiheit gefährdendes Argument, daß er vielmehr unter der Vorausſezung jener Identität die Infallibilität nicht blos der Prädeſtination, ſondern auch der Präſcienz läugnet. Die Annahme einer abſoluten Präſcienz ſcheint ihm keineswegs aus der Natur Gottes zu folgen. Denn wenn auch, wie man behauptet, für Gott alles abſolute Gegenwart iſt, weil in ihm jeder Unterſchied der Zeit aufhört, ſo kann doch nur das gegenwärtig ſeyn, was iſt, was aber überhaupt nicht iſt, oder nur vielleicht künftig einmal ſeyn wird, kann auch für Gott nichts Gegenwärtiges ſeyn. In dieſe Kategorie des Zufälligen, nicht ſchon Seyenden, ſondern vielleicht erſt künftig einmal Werdenden gehören auch die freien Willenshandlungen. Sollte es ſich daher mit ihnen anders verhalten, ſo müßte, was gerade der ſtreitige Punct iſt, zuvor bewieſen ſeyn, daß etwas, ehe es iſt, auf abſolute Weiſe ſeyn kann [9]). Hat ſchon dieſes Argument die Tendenz, die Wirklichkeit des Exiſtirenden gegen das die Wirklichkeit aufhebende abſolute Seyn zu retten, ſo macht Socinus in demſelben Sinne weiter geltend, daß auch die Ewigkeit nicht ohne den Unterſchied der Zeit gedacht werden dürfe. Die Ewigkeit iſt ſelbſt nichts anders als die unend-

9) A. a. O. S. 545.: *Nisi adversarii principium petere velint, necesse est, ut ad rationem istam concludendam probent, omnia, quae fiunt, antequam facta essent, certo futura esse.*

liche Zeit, die immer war und ſeyn wird, in welcher es daher auch immer eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gab. Auch für Gott exiſtirt daher dieſer Unterſchied, in jedem Fall aber kann bei allem, was von den Menſchen geſchieht, von dieſem Unterſchied nicht abſtrahirt werden und Gott kann daher das Vergangene nur als Vergangenes, das Gegenwärtige als Gegenwärtiges, das Künftige als Künftiges wiſſen, weil ſich ſein Wiſſen nur nach der Natur deſſen, was für ihn Gegenſtand des Wiſſens iſt, richten kann [10]). Wenn nun, was noch nicht wirklich exiſtirt, wenn es auch künftig gewiß exiſtirt, nicht einmal für Gott in der Wirklichkeit exiſtirt, wie viel weniger kann, was noch ungewiß iſt, wie die freien Handlungen der Menſchen, als ein unmittelbar Wirkliches angeſehen werden. Will man ſich, was nur eine andere Form deſſelben Arguments iſt, auf die Allwiſſenheit Gottes berufen, die auch das Wiſſen des Künftigen in ſich begreifen müſſe, ſo gilt auch hier dieſelbe Antwort, daß Gott alles nur inſofern weiß, als es an ſich ein möglicher Gegenſtand des Wiſſens iſt, wie auch ſeine Allmacht nicht alles kann, ſondern nur das der Natur der Sache nach Mögliche. Wie es an ſich eine Unmöglichkeit iſt, Geſchehenes ungeſchehen zu machen, ſo iſt es ebenſo unmöglich, zu wiſſen, was der Natur der Sache nach nicht gewußt werden kann, und dieſes Nichtkönnen und Nichtwiſſen kann gar nicht als ein Mangel oder eine Unvollkommenheit auf der Seite Gottes betrachtet werden, da alles, was ſich darauf bezieht, an ſich kein möglicher Gegenſtand ſeiner Allmacht und Allwiſſenheit iſt. Geſezt aber auch, ein ſolches Wiſſen wäre an ſich nicht unmöglich, ſo würde ſich fragen, ob es der Wille Gottes ſeyn kann, alles ehe es geſchieht, auf abſolute Weiſe vorauszuwiſſen, und, was das Wahrſcheinlichere iſt, ob er, um alles vorauszu-

10) A. a. O.: *Quale enim scibile est, talem scibilis scientiam esse oportet.*

wissen, den Menschen keine Freiheit ließ, oder mit Beschränkung seines Vorauswissens den Menschen eine gewisse Freiheit gestattete. Im erstern Fall folgen hieraus alle jene Ungereimtheiten, von welchen schon die Rede war, ist aber das Zweite der Fall, so ist nicht zu sehen, was es Ungereimtes zur Folge haben soll. Ja, es lasse sich, behauptet Socinus, gar kein Nuzen eines solchen Vorauswissens denken. Für die göttliche Weltregierung sey es genug, daß Gott mit seinem Wissen und Können überall zugegen ist, um das menschliche Thun zu durchschauen und wo es nöthig ist, zu hemmen, und durch seine unendliche Weisheit alles zu seiner Ehre zu lenken. Ein absolutes Vorauswissen würde, statt Gott etwas zu geben, ihm eher etwas nehmen, es könnte ihn nur gleichgültig und müssig machen, da er keine Ursache hätte, sich um Alles und Jedes, was von den Menschen geschieht, zu bekümmern und es zum Gegenstand seiner Aufmerksamkeit und Vorsorge zu machen, wenn er alles, ehe es geschieht, voraus schon weiß.

Diese ganze Auffassung des Verhältnisses der Freiheit zur Präscienz Gottes ist sosehr der gerade Gegensaz zu der calvinischen Prädestinationslehre, daß man kaum glauben sollte, beide Ansichten seyen auf demselben durch die Reformation gewonnenen Boden entstanden. Und doch wollen beide dem endlichen Subject seine absolute Bedeutung in der Idee seiner Seligkeit geben. Während aber Calvin die Seligkeit prädestinirt seyn läßt, und ebendamit die subjective Freiheit und das Subject selbst aufhebt, läßt dagegen Socin, da die Seligkeit nicht ohne die freie Thätigkeit des Subjects, und die Freiheit nicht ohne ein immanentes Princip der Selbstbestimmung gedacht werden kann, den absoluten Gott gleichsam aus der Absolutheit seines Wesens sich zurückziehen, um dem endlichen Subject den zu seiner Freiheit nöthigen Raum zu gestatten. Darf Gott aus Rücksicht auf die Freiheit des Menschen keine absolute Allwissenheit zugeschrieben werden,

ſo wird ſchon dadurch die Abſolutheit Gottes aufgehoben, aber es läßt ſich überhaupt dieſe Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und den Menſchen nur aus der allgemeinen Vorausſezung erklären, daß, wenn die Abſolutheit des endlichen Subjects mit der Abſolutheit Gottes in Widerſpruch kommt, das wahrhaft Abſolute nur in das endliche Subject geſezt werden kann. Das Selbſtbewußtſeyn des endlichen Subjects iſt daher die abſolute Macht, vor welcher ſelbſt die objective Gottes-Idee zurücktreten muß. Weil das endliche Subject ſich nicht als das abſolut freie wiſſen könnte, wenn Gott abſolut allwiſſend wäre, kann das Wiſſen Gottes nur ein beſchränktes ſeyn, ja, es kann überhaupt Gott nur inſofern abſolut ſeyn, ſofern er vom Standpunct des endlichen Bewußtſeyns aus für abſolut gehalten werden kann, oder mit Einem Worte das Seyn Gottes iſt überhaupt kein abſolutes, ſondern nur ein relatives. Kann Gott nur wiſſen, was er nach der Natur der Gegenſtände des Wiſſens wiſſen kann, kann er nur thun, was der Natur der Sache nach in die Sphäre ſeiner Macht fällt, ſo iſt er ſeinem ganzen Weſen nach von der Wirklichkeit, wie ſie eine weſentliche Beſtimmung des endlichen Bewußtſeyns iſt, abhängig und bedingt, ſelbſt der Zeit als einer Form ſeines Seyns unterworfen, und das ſocinianiſche Syſtem kann, ſolange es die Objectivität der Exiſtenz Gottes feſthält, einem Dualismus nicht entgehen, welcher es zu keiner wahren Einheit mit ſich ſelbſt kommen läßt. Socin ſagt zur Widerlegung der entgegenſtehenden Anſicht [11]: Wenn Gott alles, was von den Menſchen geſchieht, auf infallible Weiſe weiß, ſo muß auch alles, ehe es geſchieht, an ſich gewiß ſeyn. Denn wie kann es Gott mit Gewißheit wiſſen, wenn es ungewiß iſt? weßwegen ja auch alle Vertheidiger einer abſoluten Präſcienz geſtehen, daß Gott

11) A. a. O. S. 549.

nur deßwegen etwas gewiß vorauswiſſe, weil es gewiß geſchehen werde. Da nun keine Wirkung ohne eine Urſache ſey, ſo frage ſich, was die Urſache dieſer Gewißheit ſey? Der Menſch und der Wille des Menſchen könne dieſe Urſache nicht ſeyn, da ja beide noch nicht exiſtiren, aber auch Gott könne dieſe Urſache nicht ſeyn, wenn man ihn nicht zum Urheber des Böſen machen wolle, es bleibe daher nur übrig, ein anderes, von Gott verſchiedenes, ſelbſtſtändiges Princip anzunehmen. Es erhellt aus der obigen Unterſuchung der calviniſchen Lehre, mit welchem Recht ihr ein ſolcher Dualismus zum Vorwurf gemacht wird, iſt aber die eigene Anſicht des Socinus etwas Anderes als derſelbe Dualismus nur in einer andern Form? Auch nach Socinus liegt ja die Urſache, warum Gott etwas gewiß weiß, nicht in ihm ſelbſt, ſondern in einem Andern auſſer ihm, und wenn er nichts mit Gewißheit wiſſen kann, ehe es wirklich exiſtirt, ſo iſt nicht nur das Bewußtſeyn Gottes ſelbſt ein endliches, empiriſch beſtimmtes, ſondern es läßt ſich auch nicht begreifen, wie Gott Schöpfer ſeyn kann, da er, um die Welt zu ſchaffen, vor der Schöpfung die Idee der zu ſchaffenden Welt in ſich haben mußte, wie kann er ſie aber in ſich haben, da ſie noch nicht exiſtirt? Oder kann er ſie in ſich haben, ehe ſie in der Wirklichkeit exiſtirt, ſo kann es auch nicht ſchlechthin unmöglich ſeyn, mit Gewißheit vorauszuwiſſen, was in der Wirklichkeit noch nicht exiſtirt; hebt aber ein ſolches Vorauswiſſen, wie Socin behauptet, die Freiheit der Willenshandlungen auf, ſo bleibt nur die Alternative: entweder iſt Gott nicht, was er nach der Idee ſeines Weſens ſeyn ſoll, der Schöpfer der Welt, die höchſte abſolute Cauſalität, oder wenn er dieß iſt, ſo gibt es auch keine Freiheit und Selbſtbeſtimmung des Willens. Das ſocinianiſche Syſtem kann ſich nur für das Erſtere entſcheiden, aber ebendamit erhebt es das endliche, durch die empiriſche Wirklichkeit beſtimmte, Bewußtſeyn zu ſeinem höchſten Princip, und es kann daher

ſo wird ſchon dadurch die Abſolutheit Gottes aufgehoben, aber es läßt ſich überhaupt dieſe Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und den Menſchen nur aus der allgemeinen Vorausſezung erklären, daß, wenn die Abſolutheit des endlichen Subjects mit der Abſolutheit Gottes in Widerſpruch kommt, das wahrhaft Abſolute nur in das endliche Subject geſezt werden kann. Das Selbſtbewußtſeyn des endlichen Subjects iſt daher die abſolute Macht, vor welcher ſelbſt die objective Gottes-Idee zurücktreten muß. Weil das endliche Subject ſich nicht als das abſolut freie wiſſen könnte, wenn Gott abſolut allwiſſend wäre, kann das Wiſſen Gottes nur ein beſchränktes ſeyn, ja, es kann überhaupt Gott nur inſofern abſolut ſeyn, ſofern er vom Standpunct des endlichen Bewußtſeyns aus für abſolut gehalten werden kann, oder mit Einem Worte das Seyn Gottes iſt überhaupt kein abſolutes, ſondern nur ein relatives. Kann Gott nur wiſſen, was er nach der Natur der Gegenſtände des Wiſſens wiſſen kann, kann er nur thun, was der Natur der Sache nach in die Sphäre ſeiner Macht fällt, ſo iſt er ſeinem ganzen Weſen nach von der Wirklichkeit, wie ſie eine weſentliche Beſtimmung des endlichen Bewußtſeyns iſt, abhängig und bedingt, ſelbſt der Zeit als einer Form ſeines Seyns unterworfen, und das ſocinianiſche Syſtem kann, ſolange es die Objectivität der Exiſtenz Gottes feſthält, einem Dualismus nicht entgehen, welcher es zu keiner wahren Einheit mit ſich ſelbſt kommen läßt. Socin ſagt zur Widerlegung der entgegenſtehenden Anſicht [11]): Wenn Gott alles, was von den Menſchen geſchieht, auf infallible Weiſe weiß, ſo muß auch alles, ehe es geſchieht, an ſich gewiß ſeyn. Denn wie kann es Gott mit Gewißheit wiſſen, wenn es ungewiß iſt? weßwegen ja auch alle Vertheidiger einer abſoluten Präſcienz geſtehen, daß Gott

11) A. a. O. S. 549.

nur deßwegen etwas gewiß vorauswisse, weil es gewiß geschehen werde. Da nun keine Wirkung ohne eine Ursache sey, so frage sich, was die Ursache dieser Gewißheit sey? Der Mensch und der Wille des Menschen könne diese Ursache nicht seyn, da ja beide noch nicht existiren, aber auch Gott könne diese Ursache nicht seyn, wenn man ihn nicht zum Urheber des Bösen machen wolle, es bleibe daher nur übrig, ein anderes, von Gott verschiedenes, selbstständiges Princip anzunehmen. Es erhellt aus der obigen Untersuchung der calvinischen Lehre, mit welchem Recht ihr ein solcher Dualismus zum Vorwurf gemacht wird, ist aber die eigene Ansicht des Socinus etwas Anderes als derselbe Dualismus nur in einer andern Form? Auch nach Socinus liegt ja die Ursache, warum Gott etwas gewiß weiß, nicht in ihm selbst, sondern in einem Andern ausser ihm, und wenn er nichts mit Gewißheit wissen kann, ehe es wirklich existirt, so ist nicht nur das Bewußtseyn Gottes selbst ein endliches, empirisch bestimmtes, sondern es läßt sich auch nicht begreifen, wie Gott Schöpfer seyn kann, da er, um die Welt zu schaffen, vor der Schöpfung die Idee der zu schaffenden Welt in sich haben mußte, wie kann er sie aber in sich haben, da sie noch nicht existirt? Oder kann er sie in sich haben, ehe sie in der Wirklichkeit existirt, so kann es auch nicht schlechthin unmöglich seyn, mit Gewißheit vorauszuwissen, was in der Wirklichkeit noch nicht existirt; hebt aber ein solches Vorauswissen, wie Socin behauptet, die Freiheit der Willenshandlungen auf, so bleibt nur die Alternative: entweder ist Gott nicht, was er nach der Idee seines Wesens seyn soll, der Schöpfer der Welt, die höchste absolute Causalität, oder wenn er dieß ist, so gibt es auch keine Freiheit und Selbstbestimmung des Willens. Das socinianische System kann sich nur für das Erstere entscheiden, aber ebendamit erhebt es das endliche, durch die empirische Wirklichkeit bestimmte, Bewußtseyn zu seinem höchsten Princip, und es kann daher

allem vernünftigen Denken widerſtreitenden, Lehre quälen, wenn doch nach ihrer ſchon entwickelten Grundanſicht im Weſen Gottes nichts vorausgeſezt werden konnte, was das endliche Subject mit den weſentlichſten Beſtimmungen ſeines Bewußtſeyns nicht zu vereinigen vermochte?

Enthält die kirchliche Trinitätslehre an ſich einen unauflöslichen Widerſpruch, ſo kann auch Chriſtus nicht von Natur Gott ſeyn. Je wichtiger aber die Stelle iſt, welche die Lehre von der Gottheit Chriſti in dem kirchlichen Syſtem einnimmt, und auf einem je feſteren Grunde ſie zu beruhen ſchien, deſto mehr mußte es die Aufgabe der Socinianer ſeyn, dieſe Lehre ſo zu widerlegen, daß ſie auf dem dadurch gewonnenen Boden ihre neue eigenthümliche Theorie aufführen konnten. Ihre Polemik gegen die Lehre von der Gottheit Chriſti iſt daher der Mittelpunct ihrer ganzen Oppoſition gegen das kirchliche Syſtem, und ſie ſuchten ſie durch alle Argumente zu verſtärken, welche ältere und neuere Gegner gegen dieſe Lehre vorgebracht hatten.

Als Gott von Natur iſt Chriſtus der eingeborne Sohn Gottes, aus dem Weſen Gottes gezeugt. Seine Gottheit beruht auf dem Begriffe der Zeugung, die Zeugung aber gehört in die Sphäre des materiellen phyſiſchen Lebens, und kann Gott nicht zugeſchrieben werden, ohne daß etwas ſeiner völlig Unwürdiges und Ungereimtes auf ihn übergetragen wird [14]). Sie ſtreitet mit ſeiner abſoluten Vollkommen-

---

14) Christ. rel. inst. a. a. O. S. 655.: *Censeo, istud merum esse humanum commentum — ipsi sanae rationi penitus repugnans, quae nullo modo patitur, ut Deus, animalium corruptibilium more, ex sua ipsius substantia generet, utque unica illa numero Dei essentia dividatur vel multiplicetur, vel unica numero et integra manens pluribus fiat communis.* Vgl. Quod regni Pol. etc. a. a. O. S. 698.: *Putant enim Deum more animantium sibi si-*

heit und ſeiner unveränderlichen Ewigkeit. Zeugt Gott einen ihm durchaus ähnlichen Andern, ſo iſt er nicht der an ſich ſeiner Natur nach Einzige, nicht der abſolut Vollkommene, da er nur als der ſchlechthin Eine der abſolut Vollkommene ſeyn kann. Ebenſo wenig aber läßt ſich dieß mit der unveränderlichen Ewigkeit und der ſteten Fortdauer eines ſo hohen Individuums, wie Gott iſt, vereinigen [15]), da die Zeugung von andern Individuen der natürliche Proceß iſt, durch welchen zur Erhaltung der Gattung, während die Individuen wechſeln, der Erzeugte in die Stelle des Erzeugenden eintritt. Wie mit der Zeugung verhält es ſich auch mit der Menſchwerdung: das Eine ſchließt das Andere in ſich: iſt Chriſtus als Sohn Gottes mit dem an ſich Einen Gott identiſch, ſo muß Gott Menſch geworden ſeyn, eine Menſchwerdung Gottes aber war nach der Anſicht der Socinianer das Undenkbarſte und Ungereimteſte, woran zu glauben der menſchlichen Vernunft zugemuthet werden konnte [16]). Sie ſehen in ihr eine an ſich unmögliche Sache, wogegen man ſich nicht auf die Allmacht Gottes, welcher nichts unmöglich ſey, berufen könne, da die Allmacht ſelbſt ſich nur auf das an ſich Mögliche beziehen könne. Verhalten ſich Gott und Menſch, wie

---

milem in essentia generare, idque (ut cetera taceam absurdissima Deoque indignissima, quae hinc consequuntur) non verentur, quod cum absoluta perfectione, cumque incommutabili aeternitate aperte pugnat.

15) *Quid cum — perpetuitate alicujus excellentissimi individui, cujusmodi Deus est, magis pugnare potest, quam sibi simile gignere?*

16) Vgl. Scriptum F. S. in quo sententiam eorum, qui Jesum Christum Dei filium, unum illum et altissimum Deum esse, vel saltem antequam ex Maria nasceretur, reipsa extitisse affirmant, argumentis allatis refellere instituerat, oder die Disput. de Christi natura a. a. O. S. 782 f.

Unendliches und Endliches, ſo ſey klar, daß der materielle, räumlich begrenzte Menſch mit Gott zur Einheit eines Subjects nicht zuſammengehen könne. Entweder müſſe der materielle Menſch eine unendliche Subſtanz werden, oder Gott den Dimenſionen einer endlichen räumlichen Subſtanz ſich unterwerfen, wovon das Eine ſo abſurd und unmöglich ſey als das Andere, und wenn beide Subſtanzen, die endliche und die unendliche, ſo zur Einheit verſchmelzen ſollen, daß jede derſelben ihre Natur und Proprietät beibehält, ſo könne daraus allerdings nur eine ſo al entheuerliche Vorſtellung, wie die Lehre von der Ubiquität des Leibes Chriſti, hervorgehen, deren Anhänger nur darin inconſequent ſeyen, daß ſie ſie Chriſtus nicht auch ſchon im Zuſtand ſeines irdiſchen Lebens zuſchreiben, wenn ſie doch die Folge der ſo eigenthümlichen, in der Perſon Chriſti geſchehenen, Vereinigung einer göttlichen und menſchlichen Subſtanz ſeyn ſoll. Schon hieraus iſt demnach zu ſehen, wie unhaltbar die ganze Vorſtellung iſt. Wenn nun aber alle Philoſophen und Theologen zugeben, daß Gott ſeiner Subſtanz nach nichts Zufälliges treffen könne, weil er ſonſt nicht der erſte, alleinige und ewige Beweger und ein, von aller Veränderung und Corruption freies, Weſen wäre, das höchſte Princip von allem: welche Veränderung müßte mit ihm erfolgt ſeyn, wenn er durch die Annahme eines ſterblichen Menſchen in Verbindung mit dieſem zu einem Dritten geworden wäre? Von der Subſtanz Gottes müßte ja geſagt werden, daß ſie jezt etwas ſey, was ſie zuvor auf keine Weiſe war, daß ihr die Subſtanz eines Menſchen inhärire, ein Menſch, eine von Gott ſo weſentlich verſchiedene Natur, individuell mit ihr Eins ſey. Entweder iſt nun eine ſolche Vereinigung etwas völlig Leeres und Bedeutungsloſes, oder ſie hat, woran man ohne Schauder nicht denken kann, die Folge gehabt, daß Gott nicht blos ſcheinbar, oder durch eine Communication der Idiome, ſondern in der That und Wahrheit menſchliches Elend und ſelbſt den Tod

was wir zu leiden haben, von einem Gott abhinge,
er gleich uns leiden und ſterben kann. So wenig läßt
die Sache auch nur vorſtellen, und wie ſie im Ganzen
gedacht werden kann, ſo läßt ſich auch nicht ſagen, was
eine ſolche Vereinigung der göttlichen und menſchlichen
ganz auf der einen oder andern Seite bewirkt worden
ſoll. Für die göttliche Subſtanz könnte hieraus nur die
e entſtanden ſeyn, daß menſchliche Eigenſchaften auf ſie
ingen, es ſcheuen ſich daher auch viele Theologen nicht,
Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, ſo zu re-
daß ſie ihn hungern und dürſten, müde und betrübt
n und anderes dieſer Art leiden laſſen; wenn es aber
uf ankommt, zu beſtimmen, mit welchem Recht, was der
heit an ſich ſo ſehr widerſtreitet, von ihr ausgeſagt wer-
kann, geben ſie doch wieder zu, daß alles dieß nicht im
tlichen Sinne genommen werden dürfe, ſondern nur nach
Allöoſe oder Idiomen-Communication, vermöge wel-
die göttliche Natur von allem, was in der menſchlichen
ng, nicht berührt wurde, woraus demnach auch zu ſehen
aß alle jene Lobpreiſungen einer Liebe, in Folge welcher
zur Beſeligung der Menſchen geboren und gekreuzigt
en ſeyn ſoll, nur als eine rhetoriſche und poetiſche Rede-
anzuſehen ſind, welcher nichts Reelles entſpricht. Wie
z aber in der menſchlichen Natur durch die Vereinigung

ihm gebührende Anbetung, alles dieß hat er ja erſt als Geſchenk des Vaters erhalten. Die Gegner ſelbſt beziehen, da niemand ſich ſelbſt etwas geben kann, alles, was Chriſtus von Gott erhalten hat, nur auf ſeine menſchliche Natur. Wie kann aber die menſchliche Natur irgend etwas empfangen haben, wenn die göttliche Natur, oder der allmächtige Gott, vom erſten Moment der Empfängniß Jeſu an ſo mit ihr Eins geworden iſt, daß beide eine unzertrennliche Perſon bilden? Kann alles, was keine reelle Wirkung hat, nur für zwecklos und überflüſſig gehalten werden, ſo iſt gar nicht zu ſehen, was überhaupt durch eine Vereinigung der beiden Naturen, bei welcher weder für die göttliche durch die menſchliche, noch für die menſchliche durch die göttliche irgend etwas bewirkt worden iſt, bewirkt worden ſeyn ſoll. Dieſelbe Zweckloſigkeit findet aber noch beſonders ſtatt, wenn man nach der Beziehung fragt, in welcher eine ſolche Vereinigung einer göttlichen und menſchlichen Natur zu dem Zweck der Erlöſung ſtehe? Man ſezt dieſe Beziehung in die Nothwendigkeit einer Genugthuung, welche durch Uebernahme der von den Menſchen verſchuldeten Strafe der göttlichen Gerechtigkeit werden ſollte. Wie war aber dieß möglich, wenn Gott an ſich nicht leidensfähig iſt, und niemand ſich ſelbſt etwas bezahlen kann? Auf das Zuſammenſeyn der göttlichen Natur mit einer menſchlichen kann man ſich nicht berufen, da ein menſchliches Leiden in jedem Fall nur ein endliches iſt, und wenn eine wahre Satisfaction nur eine ſolche iſt, bei welcher die genugthuende Perſon eine andere iſt, als diejenige, welcher die Genugthuung geleiſtet wird, wie kann eine Genugthuung dem Gewiſſen des Menſchen Beruhigung gewähren, welche Gott ſelbſt vollbringt? Sezt man daher die Nothwendigkeit einer Genugthuung voraus, ſo müßte wenigſtens eine ſolche Vorſtellung von der Perſon Chriſti den Vorzug verdienen, bei welcher Chriſtus mit der Gottheit, welcher genuggethan werden ſoll, nicht unmittelbar identificirt wird, und dieſe Schwie-

rigkeit wird durch die Unterscheidung der Person des Sohns von der Person des Vaters keineswegs gehoben, indem, auch abgesehen von der völligen Nichtigkeit dieses Unterschieds in Gott, aus der kirchlichen Trinitätslehre vielmehr folgt, daß der Person des Sohns dieselbe Genugthuung zu leisten ist, wie der Person des Vaters, weil sich die Menschen gegen den Sohn auf dieselbe Weise wie gegen den Vater versündigt haben. Daß niemand sich selbst genugthun, oder sich mit sich selbst aussöhnen und sich selbst vergeben kann, bleibt eine unbestreitbare Wahrheit. Sagt man endlich, durch die Menschwerdung Gottes sey eine Vereinigung Gottes und des Menschen bewirkt worden, durch welche Gott Mensch und der Mensch in gewissem Sinne Gott wurde, so ist hiemit entweder nur dieselbe hypostatische Einheit ausgesagt, deren Nichtigkeit bisher nachgewiesen worden ist, oder es ist dabei an die Güte und Gnade Gottes gegen die Menschen und an die Seligkeit des Menschen und seine Bekehrung zu Gott zu denken, in welchem Falle sich auf keine Weise der Zusammenhang einsehen läßt, in welchem dieß mit der Mittheilung der göttlichen Natur an den Menschen Jesus, welche hier vorausgesezt wird, stehen soll.

Ist es an sich unmöglich und undenkbar, daß Gott Mensch geworden ist, wie nach der kirchlichen Lehre von der Gottheit Christi angenommen werden muß, so ist ebendamit die ganze Grundlage aufgehoben, auf welcher die kirchliche Lehre von der Person Christi beruht. Läßt sich gar nicht denken, auf welche Weise und für welchen Zweck zwei so wesentlich verschiedene Naturen, wie die göttliche und menschliche, zur Einheit sich vereinigt haben sollen, so kann es auch keine in dieser Zweiheit der Naturen existirende Person geben. Die Socinianer suchten aber auch noch besonders vom Begriffe der persönlichen Einheit aus zu zeigen, wie sehr diese Lehre der gesunden Vernunft widerstreite. Auch sie behaupten, wie so Viele vor ihnen, die Unmöglichkeit, daß zwei Naturen, von

welchen jede für ſich ſchon eine Perſon iſt, zu einer perſönlichen Einheit zuſammengehen können, und alle Analogien und Unterſcheidungen, durch welche die Vertheidiger dieſer Lehre ſie rechtfertigen wollten, ſchienen ihnen nur die völlige Ungereimtheit der Sache in ein neues Licht zu ſezen. Sie erklärten es geradezu für eine lächerliche Behauptung, wenn man daſſelbe, was von der Perſon Chriſti, oder von ihm, als Sohn Gottes, ſchlechthin verneint werden muß, ihm gleichwohl nach ſeiner menſchlichen Natur für ſich zuſchreiben will [17]).

---

17) Catech. Racov. qu. 96 f. wird die Vernunftwidrigkeit des Sazes, daß Jeſus eine göttliche Natur habe, auf folgende Weiſe gezeigt: *Rationi sanae repugnat, primo ad eum modum, quod duae substantiae proprietatibus adversae coire in unam personam nequeant, ut sunt: mortalem et immortalem esse, principium habere et principio carere, mutabilem et immutabilem existere. Deinde, quod duae naturae, personam singulae constituentes, in unam personam convenire itidem nequeant. Nam loco unius duas personas esse oporteret, atque ita duos Christos existere, quem unum esse et unam ipsius personam, omnes citra omnem controversiam agnoscunt.* — Wenn die Gegner behaupten, *Christum sic natura divina et humana constare, quemadmodum homo ex anima et corpore constat*, ſo ſey zu antworten: *permagnum hic esse discrimen. Illi enim ajunt, duas naturas in Christo ita unitas esse, ut Christus sit Deus et homo, anima vero et corpus ad eum modum in homine conjuncta sunt, ut nec anima nec corpus ipse homo sit. Nec enim anima nec corpus sigillatim personam constituunt, et ut natura divina per se constituit personam, ita humana per se constituat, necesse est.* In der Christ. relig. instit. a. a. O. S. 674. iſt ein eigener Abſchnitt: *Refutatio distinctionis vulgaris, quod alia Christo secundum humanam naturam, alia secundum divinam tribuantur.* —

Um die Lehre von der Gottheit nach ihren verſchiedenen Seiten aufzufaſſen, und kein Moment in ihr ſtehen zu laſſen,

---

Plane est ridiculum, ſagt Socin, *interdum ea, quae de ipsa Christi persona seu (quod plus in hoc proposito est) de filio Dei simpliciter negatur, alteri nihilominus naturae separatim convenire.* (Dieß wird beſonders an der orthodoxen Erklärung der beiden Stellen Marc. 13, 32., welche ſo oft in der Geſchichte dieſer Lehre vorkommt, und Joh. 14, 27. gezeigt). — *Adeo ut cum ista, vel si quae alia ejusmodi sunt, sive tacite sive expresse de Christo in divinis literis negantur, dicant, per figuram illam, quam vocant idiomatum, id est, proprietatum communicationem, de ipso Christo simpliciter negari, quod secundum alteram tantum naturam, id est humanam, illi non convenit, licet secundum divinam maxime conveniat, non animadvertentes interim, figuram istam nullum habere locum in iis, quae de supposito (ut vocant) aliquo negantur, sed tantum in iis, quae affirmantur. Ut exempli gratia: licet quidem dicere, hominem ratiocinari, quamvis homo secundum corpus non ratiocinetur, sed secundum animam tantum, sed non licet vicissim dicere, hominem minime ratiocinari, quia videlicet secundum corpus minime ratiocinetur. Satis est enim ad enunciatum istud falsum reddendum, quod secundum animum ratiocinetur; quare, si Christus, quamvis secundum divinam naturam tantum semper scivisset diem illum et horam, et semper patri suo par per omnia fuisset, nullo prorsus modo negare simpliciter potuisset, se diem illum et horam scire seque patri suo parem esse. Unde factum esse arbitror, ut non pauci tamen ex illis ipsis, qui Christum eandem numero essentiam cum patre habere contendunt, ut vim adversus se istorum duorum locorum declinent, non ad istam sermonis figuram, cui, ut dixi, in similibus negantibus enunciationibus nullus locus esse potest, sed ad alias tergiversationes confugerint.*

welchen jede für ſich ſchon eine Per
chen Einheit zuſammengehen kön
und Unterſcheidungen, durch
Lehre ſie rechtfertigen wollten
Ungereimtheit der Sache
erklärten es geradezu für
man daſſelbe, was
als Sohn Gottes
gleichwohl nach
will [17]).

Würde Chriſti durch
angigen vormenſchli-
Socinianer auch die
a Chriſti nicht unberück-
zwar ihrer Polemik gegen
ommen beiſtimmten, aber der
daß Chriſtus ſeiner ſubſtanziel-
ich ſey, nicht den gleichen Beifall
ſchien ihnen dieß nicht nur mit der
ſich, ſondern auch mit der Idee Gottes
igen Begriffe von dem Erlöſungswerke zu
Chriſtus ſollte daher, wenn auch nicht gleichen
Gott und mit ihm identiſch, doch wenigſtens an
eingeborene Sohn Gottes und der Schöpfer der Welt
Zur Widerlegung dieſer Anſicht mußten es die
Socinianer als ihre beſondere Aufgabe betrachten, nachzu-
weiſen, daß auch durch ihre Theorie von der Perſon Chriſti
alle dogmatiſchen Intereſſen befriedigt werden, das Haupt-

17) Cat.

---

12) Man vgl. die Disputatio inter Erasmum Johannis, affirmantem, Christum fuisse unigenitum Dei filium, etiam antequam ex virgine nasceretur, et Faustum Socinum, contrariam sententiam asserentem. Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 493. Erasmus Johannis meinte 1. *hac re maxime extolli Dei altitudinem, si credamus, ad eam non patere aditum, nisi per ejusmodi mediatorem, qui sit filius Dei unigenitus et creator et omnium angelorum et hominum.* 2. *Non parum detrahitur Christo ejusque dignitati, si merus homo habeatur, in quo nihil sit essentiale, quod in alio quovis homine non reperiatur, et si per eum opera solummodo redemptionis peragantur.* 3. *Non leviter extenuari beneficium redemptionis, utpote quod per hominem effici potuerit, cum tamen nihil sit hoc beneficio majus, maximeque in hoc elaborandum, ut ejus dignitas omnibus modis exaggeretur.*

Das sie zunächst geltend machten, war das
Sich hier nicht blos darum handle, unter
schlichen Natur Christi ihm einen hö-
haracter zuzuschreiben, sondern viel-
e Grundlage, das wahrhaft Menſch-
ehoben werde, ſobald über ſeine menſch-
eine andere von ihr unabhängige höhere zu
ale. Es findet auch hier durchaus dieſelbe Schwie-
ſtatt, wie bei der orthodoxen Lehre von der Perſon Chriſti. Soll Chriſtus eine wahrhaft perſönliche Einheit ſeyn, ſo kann er, was er iſt, nur in Einer weſentlichen Form ſeyn, weil nichts zwei weſentlich gleiche Formen haben kann. Iſt ſeine weſentliche Form eine von ſeinem menſchlichen Seyn verſchiedene, wie behauptet wird, wenn der Sohn Gottes, ſchon ehe er Menſch wurde, vollkommen exiſtirt, ſo kann das Menſch-Seyn nicht die weſentliche Form ſeiner Exiſtenz ſeyn. Er kann daher kein wahrer und wirklicher Menſch ſeyn, ſondern was er Menſchliches hat, iſt nur wie ein Kleid, das er anzog, zu ſeinem Weſen nachher noch hinzugekommen, weßwegen diejenigen, welche von einem Anziehen der menſchlichen Natur und des Menſchen reden, wie dieß ſehr gewöhnlich iſt, ebendamit ſelbſt geſtehen, daß ſie Chriſtus für keinen wahren, durch die Gleichheit der Natur mit uns verbundenen Menſchen halten [19]).

Schon dieſe negative Seite der ſocinianiſchen Lehre von der Trinität und der Perſon Chriſti zeigt, wie ſie durchaus

19) Es gehört hieher die Refutatio sententiae Arrianorum de Christi essentia in der Christ. relig. instit. a. a. O. S. 656 f. Auf die Frage: *Quomodo probas, Christum verum hominem non esse, si talis sit, qualem illi volunt?* wird die Antwort gegeben: *hac nimirum ratione, quod nulla res, quae una sit, duas formas essentiales habere potest, seu duae res diversae esse, jam enim non una, sed duae res essent.*

auf dem Saze beruht, daß Chriſtus weſentlich Menſch iſt. Iſt Chriſtus weſentlich Menſch, ſo kann er ſeiner ſubſtanziellen Natur nach nicht Gott ſeyn, und die an ſich ſchon ſich widerſprechende Lehre von einem immanenten Unterſchied der Perſonen in Gott iſt auch von dieſer Seite betrachtet, ohne allen Haltpunct. Dieſer negativen Seite muß ſich nun aber die poſitive gegenüberſtellen und die ſocinianiſche Lehre hat den Beweis zu führen, daß an der Stelle des zerſtörten Gebäudes, auf der Grundlage des allein zurückbleibenden Sazes, gleichwohl eine ſowohl dem weſentlichen Intereſſe des chriſtlichen Bewußtſeyns als den Ausſprüchen der heiligen Schrift entſprechende Theorie von der Perſon Chriſti aufgeführt werden kann. Dieß ſind die zwei Momente, welche wir, um die ſocinianiſche Lehre ihrer poſitiven Seite nach richtig aufzufaſſen, unterſcheiden müſſen. So entſchieden die Socinianer die kirchliche Lehre von der Gottheit Chriſti verwarfen, ſo wenig wollten ſie doch dem chriſtlich-religiöſen Bewußtſeyn etwas von ſeinem objectiven Inhalt entziehen. Alles wahrhaft Göttliche ſollte Chriſtus auch nach ihrer Lehre zukommen, nur ſollte ihm alles, was er iſt, von einem ganz andern Standpunct aus zugeſchrieben werden. Ebenſo wenig wollten ſie ſich mit den die Perſon Chriſti betreffenden Stellen der Schrift in Widerſpruch ſezen, ſondern ihre abweichende Vorſtellung ſollte vielmehr nur das Reſultat der wahren und natürlichen Schrifterklärung ſeyn.

Geht man von dem genannten Saze der ſocinianiſchen Lehre aus, ſo ſcheint vor allem mit demſelben nicht gut zuſammenzuſtimmen, daß Chriſtus, obgleich er weſentlich nur Menſch iſt, doch ein von der Natur der übrigen Menſchen verſchiedenes Princip ſeiner Exiſtenz beigelegt wird. Eine übernatürliche Erzeugung Chriſti läugnen die Socinianer ſo wenig, daß ſie vielmehr vor allem aus dieſem Grunde auch nach ihrer Lehre Chriſtus als den eingebornen Sohn Gottes im eigentlichen Sinne betrachtet wiſſen wollen. F. Socinus

konnte ſich die Inconſequenz, die hierin lag, nicht ganz verbergen. Auf der einen Seite konnte nicht geläugnet werden, daß der übernatürliche Urſprung weſentlich zu ſeiner Natur gehöre [20]), auf der andern Seite ſollte dieſes übernatürliche Element ſeines Weſens doch nur als ein Accidens ſeiner menſchlichen Natur angeſehen werden. Allein das Argument, deſſen er ſich, um dem Vorwurf der Inconſequenz zu begegnen, bedient, daß nämlich, wenn die übernatürliche Entſtehung Chriſti etwas weſentlich zu ſeiner Natur Gehörendes wäre, daraus folgen würde, die übrigen Menſchen, deren Urſprung ein ganz anderer iſt, haben eine andere Natur als Chriſtus, und die Natur Chriſti ſelbſt ſey ebendeßwegen keine wahrhaft menſchliche [21]), — kann geradezu umgekehrt werden, und wenn auch von ihm weiter geltend gemacht wird, daß der Begriff des eingeborenen Gottesſohns ſich keineswegs nur auf die übernatürliche Entſtehung Chriſti gründe, daß neben dieſem Moment weit mehr etwas Anderes in Betracht komme,

---

20) Christ. rel. instit. a. a. O. S. 654.: Chriſtus iſt nach Luc. 1, 35. *consequenter Dei filius proprius et unigenitus, cum nemo alius hac ratione et ab ipso primo ortu Dei filius unquam extiterit. Cum igitur naturam sive essentiam Christi explicans dixi modum, quo sit ortus, apertius, quid ista ipsius divina filiatione comprehensum huc pertinere possit, exposui, quam si diserte dixissem, illum esse proprium atque unigenitum filium Dei.*

21) A. a. O. *Quanquam praeterea istud ipsum, quod Christus ea ratione, qua dixi, conceptus ac formatus fuerit, et propri atque unigeniti filii Dei appellatione continetur, proprie loquendo ad ipsius Christi essentiam referri non debet, alioqui sequeretur, quia alii homines longe diversa ratione concepti ac formati sunt, diversam quoque ipsorum et Christi hominis naturam esse, et aliam esse humanam Christi naturam, aliam nostram.*

das keine Beziehung auf die Natur Chriſti habe, ſo iſt dadurch die Einwendung nicht beſeitigt, daß alles, was Chriſtus wahrhaft zum Sohn Gottes macht, ihm doch nur deßwegen zukommen konnte, weil er mit ſeiner übernatürlichen Entſtehung auch ein ganz eigenthümliches, ihn von allen andern Menſchen ſpecifiſch unterſcheidendes Element ſeines Weſens erhalten hatte. Gehen wir aber über dieſes natürliche Element, das auch in der ſocinianiſchen Lehre vom Sohn Gottes noch zurückbleibt, hinweg, ſo iſt der weitere Gang, welchen ſie nimmt, daß ſie alles, was der Sohn Gottes im kirchlichen Sinne von Natur und auf abſolute Weiſe war, ihrem Sohn Gottes erſt durch Uebertragung und Verleihung als Geſchenk Gottes zu Theil werden läßt. Sie unterſcheidet daher von dem natürlichen Sohn Gottes den Adoptivſohn in demſelben Sinne, in welchem die Chriſten überhaupt Kinder oder Söhne Gottes genannt werden, und ſezt das Weſen der Sohnſchaft in alle jene Vorzüge, durch deren erſt erworbenen Beſiz Chriſtus von Stufe zu Stufe zur höchſten Macht und Herrſchaft und ebendamit zur vollkommenſten Aehnlichkeit mit Gott erhoben worden iſt [22]). Der Epoche machende Moment in der Geſchichte Chriſti iſt in dieſer Beziehung ſeine Auf-

22) Responsio ad libellum Jac. Wujaki, Jesuitae, Polonice editum, de divinitate filii Dei et spiritus sancti. Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 573.: *Cum filiatio ex Deo similitudine potissimum contineatur, quam quis cum Deo habeat, potest ipse Christus, quatenus propter hanc causam (praeter illam, quod existentiam suam per Dei actionem et operationem habet similem ei, per quam existunt ii, qui ex patris sui substantia sunt geniti) Dei filius est, non modo naturalis, sed etiam adoptivus Dei filius dici, eo sensu, quo scriptura homines christianos adoptivos Dei filios vocat, nempe quia similitudinem, quam cum Deo habet, non in ipsa conceptione et nativitate habuit, sed postea ex Dei dono et gratia illam adeptus est.*

erstehung, durch welche er erst zum Sohne Gottes gezeugt worden ist (Apostelgesch. 13, 13), und zwar in mehrfachem Sinne, da er nicht blos durch das ihm verliehene unsterbliche Leben Gott ähnlich wurde, sondern in noch weit höherem Grade durch die göttliche Macht und die absolute Herrschaft, in welche er in Folge seiner Auferstehung eintrat. Eben diesen von Gott ihm verliehenen eigenthümlichen Vorzug bezeichnet der Name Christus, da er nach derselben göttlichen Ordnung, welcher zufolge die Könige gesalbt wurden, der König des Volks Gottes ist, nur mit dem Unterschied, daß er, was jene irdischen Könige nur in einem beschränkten Sinne waren, sofern das alte Volk noch nicht das wahre Volk Gottes war und ihre Gewalt sich in jedem Falle nur auf das Aeussere nicht das Innere erstreckte, auf absolute Weise ist, als der Beherrscher eines absoluten Reichs mit absoluter Macht, oder als der eingeborene Sohn Gottes im wahren und eigentlichen Sinne [23]). Da er diese hohe ihn allein auszeichnende Macht erst durch seine Auferstehung und Erhöhung erlangte, so ist hieraus von selbst klar, wie wenig er als der eingeborne Sohn Gottes ein natürlicher Sohn ist, und wenn er auch schon vor der Auferstehung den ihn als Sohn Gottes bezeichnenden Namen Christus hatte, so hatte dieß nur darin seinen Grund, daß er zu dieser absoluten Macht und Herrschaft schon damals von Gott bestimmt war, und dieselbe theilweise wenigstens auch zuvor schon, insbesondere in seinen Wundern, ausübte. Auch alles andere, was ihn schon vor der Auferstehung Gott ähnlich machte, seine Weisheit und Heiligkeit, hatte er nicht von Anfang an auf absolute Weise, sondern auch diese waren, wie dieß der Natur der Sache nach nicht anders seyn konnte, erst erworbene Vorzüge [24]). Der Begriff des Sohns hängt

23) Christ. rel. instit. a. a. O. S. 654.

24) Resp. ad lib. J. Wuj. a. a. O. S. 574.

demnach weſentlich mit dem Begriffe des Reichs zuſammen, deſſen Herrſchaft ihm übertragen iſt, und F. Socinus argumentirt daher aus dem einen Begriff auf die Realität des andern. Was dem Sohn Gottes ſeine abſolute Bedeutung gibt, iſt nur das Reich, das er beherrſcht, ſofern die Herrſchaft über daſſelbe ſo abſolut ſeyn muß, als er ſelbſt iſt. Seine Herrſchaft erſtreckt ſich daher auf die ganze Geiſterwelt, auf die guten Engel, um ſie für die Zwecke des göttlichen Reichs zu gebrauchen, auf die böſen, um ihre denſelben entgegenwirkenden Abſichten zu vereiteln, auf die geſammte Menſchheit, überhaupt auf alles, weil alles irgend eine nähere oder entferntere Beziehung auf das Reich Gottes hat, und der höchſte Endzweck deſſelben, die Beſeligung Aller, die zum Volke Gottes gehören, nicht realiſirt werden könnte, wenn nicht der Herrſcher deſſelben die abſolute Macht hätte, alle feindlichen Mächte zu beſiegen. Und wie er die höchſte Macht hat, ſo muß ihm auch das höchſte Wiſſen zukommen. Da er ſein Reich nicht von Natur hat, ſondern nur für den Zweck, um die Frommen zu regieren, für ſie zu ſorgen und ihnen mit ſeiner Hülfe beizuſtehen, ſo würde er die Seinen nicht einmal kennen, wenn er nicht ihr Inneres, worin ihre Frömmigkeit allein ihren Siz haben kann, zu durchſchauen im Stande wäre [25]). Auf die unmittelbarſte und unzweideutigſte Weiſe iſt dieſe höchſte von Gott auf Chriſtus übertragene Gewalt in den Stellen ausgeſprochen, in welchen von dem Richteramt und ſeinem Sizen zur Rechten Gottes die Rede iſt. Hat Gott ſchon jezt alles Gericht dem Sohn übergeben, damit Alle den Sohn wie den Vater ehren (Joh. 5, 22. 23.), ſo kann dabei nicht blos an das künftige Gericht gedacht werden, ſondern dieſe richterliche Gewalt iſt (wie ja auch nach dem hebräiſchen Sprachgebrauch Richten und Regieren gleichbedeutende Ausdrücke ſind) die allgemeine Regierung

25) Christ. rel. inst. a. a. O. S. 656.

seines Reichs, welche sosehr mit der höchsten Macht und Herrschaft verbunden ist, daß Gott nicht mehr unmittelbar und in eigener Person regiert, sondern nur in der Person Christi [26]). Dieselbe höchste nur durch die Vermittlung Christi auszuübende Gewalt bezeichnet das Sizen zur Rechten Gottes, und da das Sizen zur Rechten der ausgezeichnetere Siz ist, so kann man sagen, daß Christus in gewissem Sinne sogar einen Vorzug vor Gott hat, sofern nämlich Gott nicht mehr in eigener Person, sondern nur durch Christus die Kirche regiert, was auch der Apostel Paulus meint, wenn er so von Christus spricht, daß er voraussezt, er sey jezt Gott nicht unterworfen, sondern regiere an der Stelle Gottes. (1. Cor. 15, 24. 28.) [27]). Factisch ist demnach Christus, wenn auch die Art und Weise, wie er es ist, eine wesentlich andere ist, dasselbe auch nach der socinianischen Ansicht, was er nach der kirchlichen Lehre ist, und die Frage kann nur noch seyn, ob die erstere mit der leztern auch noch darin gleichen Schritt halten kann, daß sie Christus als dem Sohn Gottes auch den Namen Gottes selbst und die demselben entsprechende Ehre der Anbetung, oder wahrhaft religiöse Verehrung zugesteht? Das Erstere hat nach der Meinung der Socinianer gar keine Schwierigkeit, da der Name Gottes nicht die Substanz dessen, welchem er gegeben wird, bezeichnet, und keiner Substanz eigen ist, sondern nach hebräischem und helleniſtischem Sprachgebrauch appellative Bedeu-

---

26) A. a. O. S. 668.: *Necesse est, omne istud judicium, quod sibi a patre datum fuisse Christus ait, esse omnium ad ipsius Christi regnum quovis modo pertinentium hominum gubernationem cum summa potestate atque imperio conjunctam, et qualem ipse pater habet, qui nunc eam non ex sua persona seu per se ipsum, sed ex persona Christi et per Christum exercet.*

27) A. a. O. S. 669.

tung hat, und den Begriff der Macht und Gewalt ausdrückt. Wenn daher auch der Name Gott zunächſt denjenigen bezeichnet, welcher als das höchſte Princip von allem mit abſoluter Macht über alles im Himmel und auf der Erde herrſcht, ſo kann er nach einer andern untergeordneten Bedeutung auch dem gegeben werden, welcher von dem Einen Gott eine hohe Gewalt erhält, und an ſeiner Gottheit auf beſtimmte Weiſe Theil nimmt [28]). Weit wichtiger und zweifelhafter aber iſt die Frage über die Anbetung und Anrufung Chriſti.

Dieſe Frage iſt der kritiſche Punct, in welchem die Lehre der Socinianer überhaupt auf einer Spize ſteht, in welcher ſie in ſich ſelbſt wieder zerfallen zu wollen ſcheint, und als ein Beweis des innern Conflicts, in welchen ſie hier mit ſich ſelbſt kommt, kann ja auch ſchon dieß angeſehen werden, daß im Schooße der unitariſchen Partei ſelbſt über dieſen Punct lebhafte Verhandlungen ſtattfanden. Der entſchiedenſte Gegner der Lehre von der Anrufung Chriſti war unter den Unitariern in Siebenbürgen Franz Davidis, zu deſſen Widerlegung F. Socinus ſelbſt im J. 1578 von dem Fürſten von Siebenbürgen nach Klaußenburg berufen worden war [29]). Franz Davidis ſtüzte ſeinen Hauptſaz, daß Chriſtus nicht anzurufen ſey und nicht angerufen werden könne, auf folgende

28) Christ. rel. inst. a. a. O. S. 655. Catech. Racov. qu. 78. Engel und Menſchen werden daher im A. u. N. T. bisweilen Götter genannt. Pſ. 8. u. 97. vgl. Ebr. 1. u. 2. 2 Moſ. 21, 6. 22, 8. 28. Pſ. 82. vgl. Joh. 10. Der Grundbegriff iſt daher *potentia et inde potestas.*

29) Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 707. De Jesu Christi invocatione disputatio, quam F. Socinus senensis per scripta habuit cum Franzisco Davidis anno 1578. et 1579. paullo ante ipsius Franzisci obitum. In qua habetur Responsio ad Defensionem Franzisci Davidis suarum Thesium de Jesu Christo non invocando.

Gründe: 1. es sey von Gott streng befohlen, daß auſſer Gott dem Vater, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, niemand angerufen werden dürfe; 2. Christus, der Lehrer der Wahrheit, habe selbst gelehrt, daß auſſer dem himmlischen Vater niemand angerufen werden dürfe; 3. nur die Anrufung werde für die wahre erklärt, welche im Geist und in der Wahrheit geschehe; falsch sey somit die, die an den Sohn geschehe; 4. die Gebetsformeln werden nicht an Christus, sondern an den Vater gerichtet. Gegen diese Behauptung beruft sich F. Socinus vor allem auf die Briefe des Apostels Paulus. Wenn der Apostel im Eingang und am Schluß seines Briefs dieselben Segnungen von Christus wie von Gott erflehe, so sey hieraus deutlich zu sehen, wie wenig die Anrufung Christi dem Geiste des Christenthums widerstreite. Daß er aber angerufen werden könne, erhelle daraus, daß ihm durch seine Erhöhung in den Himmel die höchste Gewalt und die allgemeine Leitung seiner Kirche übertragen sey. Wenn er die höchste Macht habe, für die Kirche sorge, und alles thue, was sich auf ihr Bestes bezieht, wenn ferner kein Zweifel darüber seyn könne, daß er unsere Bitten hört und kennt, so müsse er doch auch angerufen werden können. Das Gebot, auf das sich F. Davidis in seinem ersten Argument berufe, sey allerdings von Gott gegeben, aber die Anrufung Christi streite damit so wenig als seine Anbetung, sofern wir, wenn wir Christus anrufen, nicht sowohl Christus, als vielmehr Gott, von welchem er die Macht zu unserer Unterstüzung erhalten hat, anrufen. Wollte man die Möglichkeit der Anrufung Christus absprechen, so würde die Ehre Gottes dadurch so wenig, wie man glaubt, gefördert, daß es vielmehr nur als eine Beeinträchtigung derselben angesehen werden könnte. Wenn zur Verherrlichung Gottes nichts mehr diene, als was seine Güte in ihr helles Licht seze, so könne es keinen größern Beweis der Güte Gottes gegen die Menschen geben, als daß er dem Menschen Christus, als dem

Haupt und Führer derer, die von Gott zum unſterblichen Leben berufen ſind, eine Macht gegeben, die es ihnen möglich macht, in allem, was ſich auf die Erlangung dieſes Lebens bezieht, mit vollem Vertrauen an ihn ſich zu wenden. Aus keinem andern Grunde, als zur Belebung unſers Glaubens und unſerer Hoffnung habe ja Gott auch Chriſtus zu unſerm Herrn und Richter gemacht. Wie wenig die Anrufung Chriſti mit der Gott allein gebührenden Anrufung ſtreite, ſey auch daraus zu ſehen, daß wir an Gott als die allgemeine Quelle alles Guten uns wenden, Chriſtus aber nicht in allem, ſondern nur in demjenigen, zu deſſen Ertheilung ihm Gott die Macht verliehen hat, anrufen können. Ein ausdrückliches Gebot der Anrufung Chriſti ſey deßwegen nicht gegeben, weil ſeine Anrufung nicht die gleiche Pflicht für uns ſey, wie ſeine Anbetung. Die Anrufung Chriſti habe nur den Zweck, unſern Glauben zu ſtärken, und unſerer Schwachheit aufzuhelfen. Sey nun Einer ſo glaubensſtark, daß er den unmittelbaren Zutritt zu Gott wagen könne, und des aus der Anrufung eines in allem verſuchten Bruders fließenden Troſtes nicht bedürfe, ſo habe er es auch nicht nöthig, Chriſtus anzurufen. Rufe er ihn aber an, ſo beleidige er dadurch Gott nicht, ſondern ehre ihn durch die dankbare Anerkennung einer ſo großen unſerer menſchlichen Natur in Chriſtus verliehenen Macht. Hierin liegt auch ſchon die Antwort auf das zweite Argument des Davidis. Daß aber Chriſtus ſelbſt über ſeine Anrufung nichts geſagt habe, ſey daraus zu erklären, daß er überhaupt ſeine Ehre ganz dem Vater anheimgeſtellt habe (Joh. 8, 50), der Vater aber habe durch ſeine Erhöhung deutlich genug kund gethan, daß man ihn mit Recht anrufen könne, und Chriſtus ſelbſt darauf in Stellen wie Joh. 14, 13. 14. Luc. 21, 15. Matth. 28, 20. hingewieſen. Gegen das dritte Argument bemerkt Socin, wenn man auch die Stelle Joh. 4, 24. nicht von der Anbetung, ſondern der Anrufung verſtehe, ſo werde doch

in ihr nur gesagt, daß keine andere Anrufung des Vaters die wahre sey, als die, die im Geist und in der Wahrheit geschehe, nicht aber, daß ausser der Anrufung des Vaters jede andere falsch sey. Endlich, was das vierte Argument betrifft, erinnert Socin, wenn auch in der Schrift alle Gebetsformeln nur an den Vater, nicht an Christus gerichtet wären, so würde doch daraus auch nicht folgen, daß Christus nicht angerufen werden könne, wenn man nicht zugleich auch beweise, daß er die Macht uns zu helfen, und unsere Gebete zu erhören, gar nicht habe. Da nur die Anrufung Gottes unbedingte Pflicht sey, so könnte es nicht befremden, wenn keine unmittelbar an Christus gerichtete Gebetsformel sich finden würde, daß es indeß auch an solchen Formeln nicht fehle, zeigen Stellen, wie Apostelgesch. 7, 59. [30]) 2. Cor. 12, 8.

Die Behauptung des F. Socinus, daß Christus, wenn er auch nicht angerufen werden müsse, doch angerufen werden könne, beruht ganz auf dem Saz, daß Christus seit seiner Erhöhung mit der höchsten Gewalt bekleidet worden sey. Ist Christus, folgerte er, vermöge dieser Gewalt im Stande, uns alles, was wir bedürfen, zu gewähren, warum soll er demnach von uns nicht auch angerufen werden können? Die Richtigkeit dieser Folgerung kann nicht wohl bestritten werden, aber ebendeßwegen hat die Differenz zwischen Socinus und Davidis ihren tieferen Grund darin, daß der Leztere auch schon die Voraussezung nicht zugab [31]). Daß Christus

30) Diese Beweisstelle ließ F. Davidis nicht gelten. *Duo sunt*, sagte er a. a. O. S. 718., *quae falso hinc colligi invocationem Christi evincant. Primum indefinita propositio, quae hic recitatur. Secundo ambiguitas vocabuli invocationis. Multis enim modis probari potest, invocationem hanc non ad Christum, verum ad Deum patrem referendam esse.* Er nahm Ἰησοῦ nicht als Vocativ, sondern als Genitiv, regiert von κύριε.

31) *Examinemus*, sagt Davidis a. a. O. S. 725., *ea, in qui-*

nach Matth. 28, 20. alle Gewalt im Himmel und auf der Erde gegeben ſey, wollte er nicht läugnen, da ihm aber nach Ebr. 2, 8. jezt noch nicht alles unterworfen ſey, ſo könne jener Saz nicht allgemein genommen werden. Wäre er ganz allgemein zu nehmen, ſo müßte entweder der Vater keine Gewalt mehr haben, oder die dem Sohn gegebene Gewalt müßte ganz dieſelbe mit der des Vaters ſeyn, beides aber wäre falſch, weil Vater und Sohn dadurch identificirt würden. Daher könne jene Gewalt nicht von der allgemeinen Weltregierung, ſondern nur von der Anerkennung ſeiner Lehre unter Juden und Heiden verſtanden werden. Nehme man dieſe Erklärung nicht an, ſo werde ein zweifaches Regiment ſtatuirt, wobei es keinen Unterſchied ausmache, daß der Eine das ſeinige von dem Andern erhalten habe, indem auch ſo dieſelbe Gewalt von beiden ausgeübt werde. Solange Chriſtus auf der Erde war, habe er zwar für die Seinen geſorgt, für die Folge aber dieſe Sorge dem Vater empfohlen (Joh. 17, 12) und nirgends werde geſagt, daß der Vater ihm die Sorge für die Kirche übertragen habe; die erſt künftig beim Gericht von Chriſtus auszuübende Gewalt dürfe nicht ſchon auf die Gegenwart bezogen werden. An der Vorſtellung einer ſchon durch ſeine Erhöhung auf Chriſtus übertragenen Gewalt nimmt Davidis ſo großen Anſtoß, daß er den F. Socinus ſogar einer Inconſequenz beſchuldigt, und zwiſchen ſeiner Lehre und der gewöhnlichen trinitariſchen keinen weſentlichen Unter-

---

bus ratiocinationis pondus maximum inesse videtur. Summa omnium est: quomodo negare audebimus, a Christo jam in coelum translato aliqua bona peti posse, cum ex infinitis prope locis jam apertum sit, eum summa potestate praeditum esse, et in coelis agentem curam agere ecclesiae et suorum, et illis adesse ac in tempore opitulari? Quaeris, quomodo negare audemus, a Christo jam in coelos translato aliqua petenda esse bona?

ſchied mehr anerkennen will. Wie nach der leztern der Sohn zwar alles nur durch Zeugung habe, aber ſoſehr als ſein Eigenthum, daß man ihm auch dieſelbe Selbſtſtändigkeit wie dem Vater zuſchreiben müſſe, ſo habe nach Socinus der Menſch Jeſus alles vom Vater ſo empfangen, daß er wegen dieſer empfangenen Macht nicht blos dem Namen, ſondern der Wirklichkeit nach für Gott zu halten ſey [32]), wogegen Socinus geltend macht, daß nach den Trinitariern Chriſtus ſeine Gewalt vom Vater nur durch eine ewige und nothwendige Zeugung gegeben ſey, ſo daß ſie als etwas ihm von Natur Zukommendes von ſeinem Weſen ebenſowenig getrennt

32) A. a. O. S. 734.: *Proprie nemo dicitur Deus unus verus, nisi pater, et omnis divinitas illius est et ab eo pendet, nec potest de divinitate Christi disputari, nisi quatenus plenitudo divinitatis patris in eo inhabitat, cum illa τῆ λόγῳ divinitas hypostatica sit figmentum Sophistarum. Hanc veritatem solidam et firmam, haetenus inculcatam, destruunt ii, qui Christo propriam quandam virtutem τῆ λόγῳ statuunt, etiamsi verbis affirment, illam potestatem Christo a patre tributam esse, ut illius propria sit. Id quid aliud est, quam quod Sophistae inculcant: filius quidem generatione aeterna omnia habet, sed tamen ita, quod sint illi propria, eamque ob causam a se ipso Deus esse, ut pater censendus est. Certe hac ratione et vos concludere potestis: homo Jesus Christus omnia accepit a patre, ut sint illius propria, ergo Jesus Christus, postquam omnia accepit ut illius propria sint, jam propter acceptam potestatem et proprie Deus non officio aut appellatione dici debet et potest.* Vgl. S. 739. Eine ſolche *invocatio* ſey nirgends, *nisi apud Papistas, quorum vestigiis ratiocinando jam insistere incipimus, cum maximo nostro malo, ut olim experiemur. Satius erat trinitatem minime impugnasse, quam ita praeter omnem rationem eam denuo restituere.*

werden kann, als von dem Weſen des mit ihm identiſchen Vaters, während nach ſeiner Lehre der aus der Maria Geborene dieſe Gewalt erſt nachher durch einen freien und willkürlichen Act der Güte Gottes erhalten habe, und ſie nur ſolange behalte, als Gott ihn ſie ausüben laſſen wolle, wie ſie daher auch einſt wieder aufhören werde. Der ganze Streit zwiſchen Davidis und Socinus betraf zulezt die Frage, ob überhaupt irgend etwas durch die überirdiſche Thätigkeit Chriſti ſo vermittelt werde, daß Chriſtus als das eigentliche Subject derſelben betrachtet werden könne? Chriſtus, behauptet Davidis, thut nichts durch ſich ſelbſt, er hat keine wirkende Macht, nur der Vater gibt und wirkt durch ſich ſelbſt, der Sohn nur ſofern der Vater gibt und wirkt. Von dem Sohn kann nur inſofern geſagt werden, daß er das ewige Leben gebe, und auferwecke, als wir das glauben, was Gott der Vater durch ſeinen Sohn über das ewige Leben uns verkündigt hat, und thun, was er uns befohlen hat. Nehme man an, daß Chriſtus ſelbſt die Macht habe, dieß zu bewirken, daß wir durch ihn das ewige Leben empfangen und auferſtehen, ſo könne und müſſe mit allem Recht von ihm geſagt werden, daß er nicht blos ſeinem Amte, ſondern ſeiner Natur nach Gott iſt, und es ſey kein Grund einzuſehen, warum er nicht auf dieſelbe Weiſe Schöpfer, Erlöſer, Erhalter, Ertheiler des ewigen Lebens und Auferwecker zu nennen und wie Gott der Vater zu verehren und anzurufen ſey, und da die heilige Schrift daſſelbe auch von dem heiligen Geiſt ſage, ſo erſcheine der ganze Krieg gegen die Trinität als etwas höchſt Unnöthiges. Im Gegenſaz gegen dieſe jede ſelbſtthätige Vermittlung negirende Anſicht ſieht Socinus in dem Verhältniß Gottes und Chriſti nichts Widerſprechendes, wenn beiden zwar dieſelbe wirkende Macht, die wirkliche Ausübung derſelben aber nur Einem zugeſchrieben wird, indem doch immer der weſentliche Unterſchied bleibt, daß die Macht des Vaters eine unmittelbare, die des Sohns eine blos mit-

telbare iſt, der Vater alſo durch die Vermittlung des Sohnes wirkt [33]). Nicht blos die Nothwendigkeit, ſelbſt die Möglichkeit einer ſolchen Vermittlung läugnet Davidis durchaus, ſie ſcheint ihm ſogar den Begriff eines Mittlers aufzuheben, denn ein Mittler könne der nicht ſeyn, der ſelbſt die Macht habe, das Gewünſchte zu geben, ein Solcher ſey nicht der Vermittler, ſondern der Urheber einer Sache. Die Unterſcheidung, die man dabei mache, daß Chriſtus das, was er gibt, von Gott erhalten, hebe die Gleichheit in der Macht der Ertheilung nicht auf, und man müſſe ſo mit den Gegnern eine doppelte Perſon und Natur annehmen, eine, vermöge welcher er als Menſch bitte und empfange, und eine andere, vermöge welcher er als Gott die Macht habe, das zu ertheilen, was von ihm verlangt wird [34]). So wenig daher Chriſtus eine vermittelnde Stellung haben kann, in welcher die von Gott auf ihn übergegangene Macht zu ſeiner eigenen geworden iſt, ſo wenig kann es, behauptet Davidis, wenn nicht die göttliche Wahrheit verkehrt werden ſoll, eine Anbetung geben, welche der Sohn mit dem Vater theilt. Wie der wahre Gott, der Vater, in der Schöpfung, Erhaltung und Erlöſung ohne einen andern iſt, ſo verhält es ſich auch mit der Anbetung. Nimmt man aber an, daß auch Chriſtus

33) A. a. O. S. 738. vgl. S. 722.: *Nonne vides*, hält Socinus ſeinem Gegner entgegen, *inaequalitatem illam, quod unus ab altero acceperit, quam tu contra manifestam rationem, nulla propemodum ratione allata, nihil esse dicis, tanti esse, ut nihil absurdi in eo deprehendatur, quod idem duo faciant, quamvis unus tantum, id est is, qui alteri faciendi potestatem dedit, per quem ea ratione ipse facit, facere dicatur? Est vulgatissima apud juris consultos regula: Qui per alium facit, per se ipsum facere videtur.*

34) *En unio hypostatica, en duae naturae, en totum sophisma scholasticum!* A. a. O. S. 741.

mit wahrem Vertrauen anzurufen, und um geiſtige und leibliche Güter zu bitten iſt, ſo muß man auch nothwendig zugeben, daß der wahre Gott, deſſen Anrufung die Schrift befiehlt, nicht blos der Vater iſt, ſondern auch der Sohn, und das Gleiche folgt ſodann für den heiligen Geiſt, womit man wieder eine Trias hat. Chriſtus ſelbſt aber hat uns in dem von ihm vorgeſchriebenen Gebet mit allen unſern Bitten allein an Gott gewieſen. Dieſer Prärogative Gottes geſchieht nothwendig Eintrag, wenn wir die Gegenſtände unſerer Bitten zwiſchen dem Vater und dem Sohn theilen, wie wenn der Vater nicht die vollkommen zureichende Macht hätte. Und um was ſollen wir Chriſtus bitten, wenn wir uns in den Bitten, in welchen wir uns an ihn allein zu wenden haben, an ihn nur als den Geber alles Guten wenden können? Sagt man aber, wir haben auch deßwegen Chriſtus auf dieſe Weiſe unſere Verehrung zu erweiſen, weil wir in ihm zugleich Gott verehren, ſo könnte dieß nur unter der Vorausſezung geſchehen, daß wir uns Chriſtus in dem Vater, und den Vater in Chriſtus denken, in der Einheit des Weſens, und alle Idololatren könnten ihre Idololatrie mit demſelben Grunde rechtfertigen, daß ſie in den Bildern nicht die Bilder ſelbſt, ſondern nur den in den Bildern repräſentirten Gott anbeten. Was Socinus allen dieſen Argumenten entgegenſtellt, iſt immer wieder der Hauptſaz, daß das Eine das Andere nicht ausſchließe, die mittelbare Macht des Sohnes neben der unmittelbaren und abſoluten des Vaters, die Anrufung Chriſti neben der Anrufung Gottes gar wohl beſtehen könne, weil was dem Vater auf abſolute Weiſe zukomme, in dem Sohne eine vermittelnde Bedeutung erhalte [35]).

35) *Neque enim vel rei significatione vel modo differunt, sed ipsius rei quadam qualitate tantum. Sicut enim Deus is est, ex quo omnia ortum habent, et qui primus et solus omnia largitur, Christus autem is, per quem*

In der auf dieſe Weiſe zwiſchen Socinus und Davidis erörterten Frage gibt ſich das innere Weſen der ſocinianiſchen Lehre deutlich genug zu erkennen. Socinus wollte die göttliche Würde Chriſti, welche er auf dem Grunde einer an ſich ſeyenden göttlichen Natur Chriſti nicht anerkennen konnte, gleichwohl factiſch nicht fallen laſſen. Hatte aber Chriſtus ſeine göttliche Würde nicht von Natur, ſo konnte ſie mit allem, was zu ihr gehörte, nur als eine durch den Willen Gottes auf ihn übertragene angeſehen werden, aber eben dieß, daß es nur der Wille Gottes war, ein willkürlicher Act, worauf man zurückgehen konnte, ließ die Behauptung des Socinus ſelbſt als eine blos willkürliche erſcheinen. Konnte man ſich auch für das Factum ſelbſt, die Erhöhung Chriſti zu göttlicher Würde, auf Stellen der Schrift berufen, ſo hatte doch dieſe Lehre nur einen poſitiven Character; verband man aber mit ihr auch noch Beſtimmungen, welche man nicht mit derſelben Evidenz aus der Schrift nachweiſen konnte, welche ſogar mit andern Lehren in eine gewiſſe Collision zu kommen ſchienen, wie dieß bei der Frage über die Anrufung Chriſti der Fall war, ſo trat das Willkürliche um ſo mehr hervor, und die gegen einen einzelnen Punct erhobenen Einwendungen und Bedenken mußten auf die Lehre im Ganzen zurückwirken. Iſt Chriſtus ein zu wahrhaft göttlicher Würde erhobener Menſch, ſo folgt hieraus allerdings,

in ecclesia omnia fiunt, et per quem omnia dantur, sic Deum adoramus et invocamus, ut primam causam omnium rerum et unicum bonorum omnium datorem, Christum vero, ut secundam causam omnium, quae fiunt in ecclesia, et eum, per quem quidquid nobis, ut ecclesiae membris, opus est, perpetuo confertur. Tantum igitur inter illam et hanc adorationem atque invocationem interest, quantum inter eum, qui omnia prorsus facit et donat, et eum, per quem ab ipso permulta fiunt et donantur. A. a. O. S. 744.

daß ihm auch eine wahrhaft religiöſe Verehrung, wie ſie an ſich nur Gott zukommt, zukommen muß; je problematiſcher aber dieſer Punct weiter erſcheint, deſto natürlicher iſt, daß man auch die Vorausſezung ſelbſt wieder in Zweifel zieht, und den Begriff der göttlichen Würde Chriſti, wie dieß die Tendenz des Davidis iſt, auf ſo viel möglich enge Grenzen zu beſchränken ſucht, wodurch man zulezt auf das Reſultat geführt wird, daß eine Lehre, welche, wie die des Socinus, zwiſchen das an ſich Göttliche und das blos Menſchliche ein Mittleres hineinſtellen will, alſo ein erſt göttlich gewordenes Menſchliches, in dieſer vermittelnden Stellung ſich nicht halten kann, ſondern entweder einen ſchon geſchehenen Schritt wieder zurücknehmen, oder wenn ſie nicht mehr rückwärts gehen kann, noch einen weiteren Schritt vorwärts thun muß. Entweder muß alſo Chriſtus, wenn ihm wahrhaft religiöſe Verehrung zu Theil werden ſoll, ſelbſt auch göttlicher Natur ſeyn, oder, wenn dieß nicht iſt, kann er auch nur als bloßer Menſch gelten. Dieſe Alternative hat die Oppoſition des Davidis von Anfang an im Auge. Mag man nun auch den Gründen, durch welche Socinus ihr ſich zu entziehen und ſich in ſeiner vermittelnden Stellung zu behaupten ſuchte, noch ſo großes Gewicht einräumen, er ſelbſt mußte ja offen genug geſtehen, wie ſehr es ſeiner Lehre auf dieſem Puncte an innerer Haltung fehlt. Wie ſchwankend und zweideutig iſt ſie, wenn er, wie er immer wieder zu erinnern für nöthig erachtet, nur die Möglichkeit der Anrufung Chriſti, nicht aber ihre Nothwendigkeit, oder die Pflicht des Chriſten, Chriſtus anzurufen, behaupten wollte? Ebendarauf bezieht ſich auch die Unterſcheidung, welche Socinus zwiſchen der Anbetung und Anrufung Chriſti machte. Chriſtus zu dienen, und ihn anzubeten, iſt abſolute Pflicht, ihn aber anzurufen, iſt keine Pflicht, ſondern es iſt dieß nur ein Recht, von welchem der Chriſt nach Belieben Gebrauch machen kann. Die Anbetung iſt nur ein immanentes Verhältniß des theoretiſchen Bewußt-

ſeyns, die Anrufung aber iſt ein practiſches Verhalten, das ſich nur in beſtimmten einzelnen Handlungen, oder nur darin, daß wir in gewiſſen Fällen unſere Bitten an Chriſtus richten und ihn um ſeine Hülfe anrufen, kund thun kann. Hierin liegt demnach der Grund, warum zwar die Anbetung Chriſti als abſolute Pflicht mit der Anbetung Gottes, nicht aber die Anrufung Chriſti, wenn ſie gleichfalls abſolute Pflicht ſeyn ſoll, mit der Anrufung Gottes zuſammenbeſtehen kann. Müßten wir nämlich in allen Fällen, in welchen wir Gott etwas bitten, Chriſtus anrufen, ſo könnten wir uns nie mit unſern Bitten an Gott den Vater allein wenden, wie dieß doch ſeit der älteſten Zeit in der Kirche gebräuchlich iſt [36]). Man ſollte denken, da auch die ſocinianiſche Lehre die göttliche Würde Chriſti anerkennt, werde es ſich auch mit ſeiner Anrufung nicht anders verhalten, als es ſich mit ihr nach der kirchlichen Lehre verhält, und daher niemand daran Anſtoß nehmen können, daß der Vater auch ohne den Sohn angerufen wird. Allein es fällt auch hier in der ſocinianiſchen Lehre auseinander, was in der kirchlichen noch die ungetrennte Einheit iſt. Iſt der Sohn als Gott an ſich dem Weſen nach mit Gott dem Vater identiſch, ſo ſchließt die Anrufung Gottes des Vaters von ſelbſt auch die Anrufung des Sohnes in ſich. Je mehr aber, wenn die Identität des Weſens hinweggedacht iſt, beide, Vater und Sohn, in ihrem Unterſchied auseinandertreten, deſto mehr muß ſo-

36) A. a. O. S. 457.: *Servitus et adoratio affectiones quaedam potius, quam actiones sunt animi, et mentis nostrae, eaeque non alicujus temporis aut occasionis, sed perpetuae et nobis inhaerentes. — Hinc fit, ut perpetuo uno eodemque temporis momento et Deo et Christo servire et utrumque adorare possimus, at Christum invocare non possimus, nisi ad eum nominatim preces nostras dirigamus.*

dann auch die Anrufung des Sohnes neben der an ſich nothwendigen Anrufung des Vaters zu einem bloßen Accidens werden. Es iſt daher nur die aus der Natur des Syſtems ſich ergebende Conſequenz, wenn Socinus die Anrufung Chriſti, um ſie nicht ganz fallen zu laſſen, als eine blos momentane, in einzelnen Fällen eintretende, ſtehen läßt. Man kann alſo zwar, wenn man will und durch ſeine beſondere Lage ſich veranlaßt ſieht, von dieſem Rechte Gebrauch machen, Chriſtus anrufen, aber man muß nicht, und verlezt daher auch keine Pflicht, wenn man es unterläßt [37]). Aber wird denn nicht dadurch, muß man zulezt noch fragen, die Anrufung Chriſti eine gar zu indifferente Sache? [38]). Socin kann dieß nicht

37) Man vgl. hierüber beſonders auch die Responsio F. S. ad Joh. Niemojevii epist. II. Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 415.: *Ex eo, quod ipse affirmo necessarium esse ad salutem per Christum consequendam agnoscere ac profiteri, Christum jure ac merito invocari posse, tanquam a minori argumentari vis, magis necessarium esse, re ipsa Christum invocare. Quod argumentum perversa plane ratione conclusum est, cum plus sit re ipsa omnino invocare, quam omnino agnoscere, se jure ac merito posse invocare. Quale nam, rogo te, est istud argumentum? Hoc jure ac merito fieri posse agnoscendum est, ergo multo vel aliquanto magis fieri debet. — Aliud est enim, Christum esse invocandum, aliud vero, Christum jure et merito invocari posse. Hoc potestatem tantum, illud necessitatem quoque significat.*

38) F. Davidis, welcher in den beiden Säzen Socins: *Christum adorare non possumus tantum, sed etiam debemus, et illi servire tenemur*, und *etsi Christum invocare possumus, non tamen tenemur*, nur einen Widerſpruch ſieht *(qui talibus antilogiis et aenigmatibus gaudet, suis se oblectet distinctionibus, et ex nigro album, ex alboque nigrum ut faciat, per me licet.* A. a. O. S. 457.), ſchließt die Reihe ſeiner Einwendungen mit der Alternative: *Aut igi-*

läugnen, und kann daher den Anſtoß, welcher in dieſer Beziehung an ſeiner Lehre genommen werden muß, nur dadurch beſeitigen, daß er ſich in das Stillſchweigen der Schrift, in welcher ſich nirgends ein ausdrückliches Gebot hierüber finde, zurückzieht. Wir kommen daher immer wieder auf die Alternative zurück: entweder ſchließt die Anbetung auch die Anrufung in ſich, oder es muß, wenn die Nothwendigkeit der Anrufung nicht feſtgehalten werden kann, auch die Nothwendigkeit der Anbetung fallen gelaſſen werden. Im erſteren Fall muß daher auch, obgleich es Socinus bedenklich findet, zugegeben werden, daß der Vater nicht für ſich allein, ſondern immer nur in Verbindung mit dem Sohn angerufen werden kann, ja, warum ſollte nicht, wenn beide zugleich nicht angerufen werden können, vielmehr der Vater gegen den Sohn zurückzutreten haben, wenn doch der Vater jezt nicht mehr in eigener Perſon die Welt regiert, ſondern die ganze Regierung der Welt an den Sohn abgetreten hat? Im zweiten Falle treten alle jene Gründe ein, vermöge welcher der Unterſchied zwiſchen dem an ſich ſeyenden Gott und dem erſt zu göttlicher Würde erhobenen Menſchen, oder zwiſchen dem Schöpfer und Geſchöpf, als ein nie völlig verſchwindender, ſondern für das religiöſe Bewußtſeyn immer

---

tur tu demonstres praeceptum esse, ut Christum invocemus, quod si ex verbo Dei ostendere non poteris, desinas quaerere, ubi cautum sit, ne quis illum invocet. Si enim non est praeceptum, prohibitum esse scias, nisi invocationem Christi inter adiaphora numeremus eamque ob causam minime de ea disputandum. Socin erwiedert: *Quod si nomine adiaphori id modo intelligis, quod nec prohibitum est nec praeceptum, jam fateor ipse de Christo invocando, id est, de precibus nostris ad ipsum dirigendis, nullum certum praeceptum extare, ideoque nos posse quidem semper jure id facere, non tamen teneri.* A. a. O. S. 765.

Gott ſelig werden kann, verſteht ſich von ſelbſt, ebenſo wird dabei vorausgeſetzt, daß die Seligkeit nur die Gemeinſchaft oder die Einheit des Menſchen mit Gott ſeyn kann; ſoll aber der Menſch mit Gott Eins ſeyn, oder ſich frei und ſelig in Gott fühlen können, ſo muß er ſich auch der ſubſtanziellen Identität ſeines Weſens mit dem Weſen Gottes bewußt ſeyn können, Gott muß daher Menſch ſeyn, wenn der Menſch das Princip ſeiner Seligkeit in ihm haben ſoll, würde er aber als der an ſich ſeyende Gott erſt Menſch werden, als Gott der Gottmenſch ſeyn, ſo würde das ſubſtanzielle Element dieſer gottmenſchlichen Einheit nur die göttliche Natur ſeyn, der Gottmenſch wäre nur ein göttliches kein menſchliches Subject, kein Weſen, das den Menſchen näher angeht, und mit welchem er ſich wahrhaft identiſch wiſſen kann. Das ſubſtanzielle Element der gottmenſchlichen Einheit kann daher nur ein menſchliches Subject ſeyn, in welchem ebendeßwegen dieſe Einheit nur darin beſtehen kann, daß das Menſchliche in ihm zu göttlicher Würde erhoben iſt. Ebendarum aber wird der Menſch nie wahrhaft mit Gott Eins, das, worin er ſich mit Gott Eins wiſſen ſoll, iſt ja nur ein ſubſtanziell Menſchliches, das Unendliche, das allein die Wahrheit des Endlichen ſeyn kann, iſt ſelbſt nur wieder das Endliche, das endliche Subject, das endliche Ich, das ſich nie wahrhaft

---

genitti filii Dei ante Jesum Nazarenum ex virgine natum existentia? Ut scilicet non modo admirabile atque omnium excellentissimum atque humano generi saluberrimum Dei opus in Jesu Christo homine ad sui aequalitatem evehendo obscuretur, sed Jesus Christus verus esse homo negetur, id est, ipsa salutis nostrae aeternae ratio funditus propemodum evertatur, et sapientissimum in via nobis ad immortalitatem tradenda ac commonstranda ipsius Dei consilium paene irritum reddatur.

ſtimmung ihrer Lehre mit der ächt apoſtoliſchen gewiß ſeyn zu dürfen [45]).

Es führt uns dieß auf den zweiten der oben bemerkten Hauptpuncte. Daß die ſocinianiſche Lehre von der Perſon Chriſti weder das chriſtliche Bewußtſeyn noch die denkende Vernunft vollkommen befriedigt, daß in ihr, auch wenn wir ſie nur nach ihrem innern Zuſammenhang betrachten, immer noch ein unaufgelöster Widerſpruch zurückbleibt, kann nach dem Bisherigen nicht wohl zweifelhaft ſeyn. Da aber die Socinianer, wie die Proteſtanten, in ihr Syſtem nichts aufnehmen wollen, was nicht entweder als ausdrückliche Lehre der Schrift nachgewieſen, oder mit ihr wenigſtens in Uebereinſtimmung gebracht werden kann, ſo iſt noch das Verhältniß zu unterſuchen, in welches ſie ſich mit ihrer Lehre zur Schrift ſezten.

Die Exegeſe der Socinianer iſt eine ebenſo merkwürdige Erſcheinung in der Geſchichte der Theologie, als ihr Syſtem überhaupt. Der eigenthümliche, von dem proteſtantiſchen Syſtem in ſo vielen bedeutenden Dogmen abweichende, Standpunct, auf welchen ſie ſich ſtellten, mußte ſie auch auf eine von der bisherigen Erklärung ſehr verſchiedene Auffaſſungsweiſe der jene Dogmen betreffenden Stellen der heiligen Schrift führen, aber gerade in ihrer Exegeſe tritt der durch ihr ganzes Syſtem ſich hindurchziehende Widerſpruch nur um ſo auffallender hervor. Auf der andern Seite ſprach ſich die Energie des Selbſtbewußtſeyns, mit welcher ſie in der Aufſtellung und Durchführung ihres Syſtems verfuhren, in ihrer Stellung zur Schrift ſehr entſchieden aus: was ſie mit ihrem dogmatiſchen Bewußtſeyn nicht vereinigen konnten, wollten ſie ſich auch durch die Auctorität der Schrift auf keine Weiſe aufdrängen laſſen, und es konnte daher in lezter Beziehung nur die Selbſtgewißheit des Geiſtes von der im-

45) A. a. O. S. 382.

manenten Wahrheit ihres Syſtems das Princip ſeyn, auf welchem daſſelbe beruhte. Auf der andern Seite aber war ihr dogmatiſches Bewußtſeyn ſelbſt durchaus von der Schrift abhängig und an ſie gebunden: ihr Syſtem ſollte nichts enthalten, was nicht aus der Schrift nachgewieſen und durch ſie begründet werden konnte, und ſo gewiß ihnen die Wahrheit ihrer Lehren für die denkende Vernunft an ſich feſtſtand, ſo wenig ſollte doch auch an ihrer Uebereinſtimmung mit der Schrift gezweifelt werden können. Die Vermittlung dieſer beiden ſo verſchiedenen Standpuncte, von welchen der eine die Schrift der Vernunft, der andere die Vernunft der Schrift unterordnete, war die Aufgabe ihrer Exegeſe, und es galt demnach bei allen Stellen, bei welchen ihre Anſichten mit der gewöhnlichen, den Worten zunächſt liegenden, Erklärung in Widerſpruch kämen, ſchlechthin den Verſuch, eine Erklärung aufzufinden, durch welche der Widerſpruch beſeitigt und ein mit ihren dogmatiſchen Behauptungen verträglicher Sinn irgendwie wahrſcheinlich gemacht werden konnte [46]). Hier-

46) Dieſen Grundſaz des exegetiſchen Verfahrens hat Socin wiederholt aus Veranlaſſung der Dogmen, welche ſeinem Syſtem am meiſten entgegenſtunden, ausgeſprochen. In der Disput. de Christi natura (Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 784.) ſagt er in Beziehung auf die Lehre von der Menſchwerdung: *Quemadmodum nec poenitere Deum, nec contristare sese, nec irasci, nec descendere, nec accedere, nec recedere vere et proprie dicere audemus, licet horum omnium et satis frequentia et apertissima extent sacra testimonia, nempe quod nihil eorum in Deum cadere posse persuasi rationibus et argumentis sumus, sed divina verba, in quibus haec vel iis similia clarissime exprimi videntur, ita interpretamur, ut commodior sensus, quam quem ipsa prae se ferunt, inde eliciatur, eaque propterea ab usitata et magis propria significatione deflectere non veremur, sic etiam, si aliqua in divinis monumentis loca*

aus erklären ſich ſowohl die Vorzüge als die Mängel der ſocinianiſchen Exegeſe. Verdient das Beſtreben, die Exegeſe

---

reperirentur, ubi diserte scriptum extaret, Deum hominem factum fuisse, aut humanam carnem induisse vel assumpsisse, — non statim ita, ut sonant, verba accipienda essent, cum id divinae majestati prorsus repugnet, sed ea ratione exponi deberent, ut per figuras a loquendi usu non prorsus abhorrentes et aptior sententia nobis constaret et ipsa natura funditus non everteretur. Quod certe tunc semper fiet, cum divina oracula ita interpretabimur, ut inde aliquid consequatur, quod plane impossibile esse, et Deus et natura ipsa aperte docuerit. Noch ſtärker hat Socin denſelben Grundſaz aus Veranlaſſung des Satisfactionsdogma ausgeſprochen, in der Schrift De Christo servatore, Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 204.: *Apparet nullo modo potuisse Christum pro peccatis nostris divinae justitiae satisfacere. — Quare nequeo satis mirari, quid iis in mentem venerit, qui nobis primi istam satisfactionem fabricarunt, cum ea, quae fieri non posse aperte constat, divinis etiam oraculis ea facta fuisse, in speciem diserte attestantibus, nequaquam admittantur, et idcirco sacra verba in alium sensum, quam ipsa sonant, per inusitatos etiam tropos quandoque explicantur. — Ego quidem etiamsi non semel, sed saepe id in sacris monimentis scriptum extaret, non idcirco tamen ita rem prorsus se habere crederem, ut vos opinamini. Cum enim id omnino fieri non possit, non secus atque in multis aliis scripturae testimoniis una cum ceteris omnibus facio, aliqua, quae minus incommoda videretur, interpretatione adhibita, eum sensum ex ejusmodi verbis elicerem, qui et sibi constaret, et perpetuo ejusdem scripturae tenori non adversaretur.* Auch der Rakauer Katechismus ſtellt Qu. III. der exegetiſchen Frage über die Stellen von der Zeugung Chriſti aus dem Weſen des Vaters denſelben allgemeinen Grundſaz voran: *Antequam ad singula testimonia re-*

wenigſtens von ihrer bisherigen dogmatiſchen Knechtſchaft zu befreien, als der erſte Verſuch einer Emancipation der Exegeſe von der Dogmatik überhaupt, an ſich ſchon Anerkennung, ſo konnte es auch nicht anders ſeyn, als daß die Socinianer, indem ſie ſo Vieles unter einen neuen Geſichtspunct ſtellten, der Exegeſe im Gegenſaz gegen ihre bisherige Stabilität, eine neue Beweglichkeit und Gewandtheit gaben, und zur Rechtfertigung ihrer Erklärungen nicht ſelten auch allgemeine, das exegetiſche Verfahren regelnde, Grundſäze zu Hülfe nahmen, die richtige Erklärung in manchen Stellen nicht unbedeutend förderten. Dagegen aber vertauſchte die Exegeſe unter den Händen der Socinianer ihre alten Feſſeln nur mit neuen: auch ſie faßten ja die Schrift von beſtimmten dogmatiſchen Vorausſezungen auf, und ihre Exegeſe konnte daher nur ihren bekannten Character der Willkür, Gewaltthätigkeit und Unnatürlichkeit erhalten, durch welchen ſie ſich in ſo hohem Grade auszeichnet. Eine neue Erſcheinung iſt es jedoch, daß ihr Syſtem nicht richtig aufgefaßt und beurtheilt werden kann, ohne daß auf ihre Exegeſe und die von ihr gemachten Verſuche, ihre dogmatiſchen Anſichten und Behauptungen mit der Schrift in Einklang zu bringen, nähere Rückſicht genommen wird, und es fällt ſogleich in die Augen, wie ſehr die Exegeſe beſonders bei den Dogmen, von welchen hier die Rede iſt, betheiligt iſt. So gewiß ſie in ihrer Lehre von der Perſon Chriſti eine Seite hervorhoben, in Anſehung welcher ſie die Schrift ganz für ſich hatten, und auf dem Grunde derſelben ein bisher nur zurückgedrängtes Recht geltend machten, ſo groß waren doch die Schwierigkeiten, welche ihnen in allen denjenigen Stellen entgegenſtunden, in welchen ſich die von ihnen geläugnete Präexiſtenz Chriſti als ausdrückliche Lehre der Schrift nicht wohl ver-

spondeam, sciendum est, eam ex essentia patris generationem esse impossibilem.

kennen ließ. Wie ſie dieſe Schwierigkeiten zu heben ſuchten, und wie es ſich überhaupt mit ihrem Syſtem auf dieſer exegetiſchen Seite verhält, iſt demnach der weitere hier in Betracht kommende Punct.

Am meiſten mußte ihre Lehre von der Perſon Chriſti mit dem Prolog des johanneiſchen Evangeliums in Colliſion kommen. Um denſelben ihrer Anſicht anzupaſſen, wollte F. Socinus unter dem Anfang, von welchem Johannes ſpricht, nur den Anfang des Evangeliums verſtehen. Der Anfang könne nur durch den Zuſammenhang ſeine nähere Bedeutung erhalten. Wie Moſes, um die Schöpfung der alten Welt zu beſchreiben, von einem Anfang in Beziehung auf das in ſeiner Beſchreibung Folgende rede, ſo beziehe ſich bei Johannes der Anfang auf die von Chriſtus geſchaffene neue geiſtige Welt, und es ſey daher ganz falſch, den Anfang ganz abſolut mit der Ewigkeit gleichbedeutend zu nehmen. Logos nenne Johannes Chriſtus, nicht um ſeine Natur oder Subſtanz zu bezeichnen, ſondern nur das ihm vom Vater zur Verkündigung des evangeliſchen Wortes übertragene Amt. Es finde hier ſowohl eine Metapher als eine Metonymie ſtatt. Metaphoriſch ſey, daß durch Chriſtus der Wille Gottes ebenſo bekannt werde, wie das Wort des Menſchen ſeinen Willen ausſpreche, metonymiſch aber, daß Chriſtus als Urheber des Worts im abſoluten Sinn ſelbſt das Wort ſey. Der Ausdruck gehöre ganz der eigenthümlichen Redeweiſe des johanneiſchen Evangeliums an. Wie Chriſtus ſich bei Johannes metaphoriſch einen Weinſtock, einen Hirten, eine Thüre nenne, und metonymiſch die Wahrheit, das Leben, die Auferſtehung, ſo nenne Johannes (ſowohl hier als Apoc. 19, 19) dieſen Menſchen Chriſtus Jeſus das Wort Gottes. Am nächſten komme der von dem Täufer Johannes gebrauchte Ausdruck Stimme. Bei Gott ſey das Wort geweſen, ſofern Jeſus als das Wort Gottes, ehe die Predigt des Täufers ihn offenbarte, nur Gott bekannt war, und Gott ſelbſt werde

das Wort genannt, weil der Name Gott kein Name eine Subſtanz oder Perſon, ſondern eine Bezeichnung der Macht und Güte, oder kein nomen proprium, ſondern appellativum ſey. Gott werde alſo Chriſtus als das Wort Gottes genannt, nicht blos wegen der Wohlthaten, die wir ihm verdanken, ſofern er unſer Heil bewirkt und uns das ewige Leben ertheilt, ſondern auch weil er von Gott über alle Menſchen und Engel erhöht, zum Herrn des Himmels und der Erde und zum Richter der Lebendigen und der Todten gemacht worden iſt. Schon durch dieſe Erklärung der Eingangsworte des Evangeliums iſt der Geſichtspunct für die neue Auffaſſung der ganzen Stelle, nach welcher auch das Folgende zu nehmen iſt, feſtgeſtellt. Iſt der Anfang bei Johannes nur der Anfang des Evangeliums, ſo kann unter der Geſammtheit des durch Chriſtus Geſchaffenen nicht der Inbegriff der mit Himmel und Erde geſchaffenen Dinge verſtanden werden, ſondern nur die geiſtige Schöpfung. Da ſchon damals, als Johannes ſchrieb, viele Heiden bekehrt und ſo viele andere Werke durch die Apoſtel vollbracht waren, ſo wolle er ſagen, all dieſes Neue, dieſes Geiſtige und Göttliche, bei uns und in der ganzen Welt, komme nirgends anders her, als aus der Predigt des Evangeliums Jeſu aus ſeiner Macht und Wirkſamkeit. Auf dieſelbe geiſtige Schöpfung oder ſittliche Umſchaffung der Menſchen wird der weitere Inhalt des Prologs, beſonders V. 10. bezogen. Chriſtus war unter den Menſchen, durch ihn wurde die fleiſchliche Gottesverehrung der Juden und die Abgötterei der Heiden abgeſchafft, und aus Juden und Heiden Ein Volk Gottes geſchaffen, aber ungeachtet dieſer ſo großen Wohlthaten wurde er weder von den Juden noch den Heiden anerkannt. Socinus glaubte hier mit ſeiner Erklärung im vollen Rechte zu ſeyn. Da der Welt zum Vorwurf gemacht werde, daß ſie, obgleich von ihm geſchaffen, ihn nicht als ihren Schöpfer anerkenne, Chriſtus aber ſich nie die Schö

fung des Himmels und der Erde zugeschrieben, vielmehr ich selbst dem Vater untergeordnet habe, so könne, wenn er Vorwurf einen vernünftigen Sinn haben soll, unmög- ch an eine andere Schöpfung gedacht werden, als die geistige. n seinen spätern Schriften modificirte er diese Erklärung , daß er unter der von Christus geschaffenen geistigen Welt cht sowohl die sittliche Umschaffung, als vielmehr die künf- e vollkommene Welt, oder die durch ihn uns bereitete selige sterblichkeit verstund[47]). Am wenigsten Schwierigkeit mach- Socin der nach der gewöhnlichen Ansicht unmittelbar das ogma von der Menschwerdung enthaltende Saz V. 14., dem er einfach bemerkte, ἐγένετο heiße hier nicht factum st, sondern fuit; Johannes sage also nur, Jesus sey ein ensch gewesen, ein schwacher, niedriger Mensch, obgleich ott so Großes durch ihn ausgeführt habe. Dieß sage er, s zum Trost und um dem Irrthum vorzubeugen, in wel- en nachher so Viele verfielen, indem sie das Wort des ohannes für etwas von dem Menschen Jesus Verschiede- s hielten und dem Johannes eine platonisirende Vorstel- ng zuschrieben, aus welcher die nachherige Trinitätslehre tstanden sey. Die gewöhnliche Erklärung, nach welcher r Logos oder Gott Fleisch wurde, nannte er eine Täu- jung des Satan, bei welcher die Absurdität ebenso groß

47) In der Disput. mit Erasmus Joh. de J. C. unigeniti filii Dei existentia (Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 523.) sagt er über die Stelle: *ita explico, ut sensus sit, vel mundum istum, quem incolimus, id est, homines in eo habitantes, per Christum, quantum in ipso fuit, instauratos et reformatos fuisse, quemadmodum ante annos ferme viginti duos eum locum accipiendum esse docui, vel futurum nobis mundum per Christum esse factum.* Vgl. die Defensio animadv. in assertiones collegii Posnaniensis a. a. O. S. 643. und die Christ. rel. instit. T. I. S. 658. auch den Kat. Katech. qu. 131.

ſey, wie bei der papiſtiſchen Transſubſtantiationslehre, und zu hoffen ſey, daß man wie über dieſe, ſo endlich auch über jene zur klaren Einſicht kommen werde.

In dieſer Erklärung des johanneiſchen Prologs hat Socinus noch keinen Gebrauch von einer Vorſtellung gemacht, durch welche er in der Folge einen ganz eigenen Erſaz für das Dogma von der Präexiſtenz Chriſti gab. Da Chriſtus nicht nur nach dem Prolog als Logos bei Gott war, ſondern auch nach mehreren Stellen des Evangeliums (3, 13. 6, 62.) vom Himmel herabgekommen iſt, ſo hielt es Socinus, um Chriſtus, wenn auch keine göttliche Natur, doch wenigſtens eine ſeiner Erhöhung vorangehende Exiſtenz bei Gott zuſchreiben zu können, für ſehr wahrſcheinlich, daß Chriſtus in der Zeit zwiſchen ſeiner Geburt und dem Antritt ſeines Lehramts ſich einige Zeit bei Gott im Himmel aufhielt, um von Gott ſelbſt zu hören und bei ihm ſelbſt zu ſehen, was er nachher der Welt verkündigen und im Namen Gottes offenbaren ſollte. Dieß enthalten die Worte Jeſu in den genannten Stellen ausdrücklich, und wenn man bedenke, was mit Moſes geſchehen ſey, ehe das ganze göttliche Geſez durch ihn promulgirt und der ganze Gottesdienſt nach der ihm von Gott gegebenen Vorſchrift durch ihn eingerichtet wurde, ſo könne man ſich gewiß nichts Angemeſſeneres denken, als daß auch Chriſtus vorher, vielleicht nicht blos einmal, zu Gott in den Himmel hinaufſtieg, und daſelbſt einige Zeit verweilte. Daß die Evangeliſten von dieſem Aufenthalt im Himmel nichts erwähnen, könne nicht befremden, da niemand Zeuge der Sache war, Johannes aber führe ja das Zeugniß Jeſu ſelbſt darüber an. Eben ſo wenig könne man ſich auf die Stelle Hebr. 9, 12. 24. als einen Beweis dagegen berufen, da das einmalige Eingehen in das Heiligthum, von welchem hier die Rede iſt, nur auf den Tod Chriſti bezogen werden könne [48]).

48) In der Christ. rel. instit. a. a. O. S. 675. handelt Socinus

So wenig glaubte Socinus in die innere und äussere Wahrscheinlichkeit seiner Annahme irgend einen Zweifel setzen zu dürfen, aber nur um so mehr stellt sich uns in dieser so eigenen Vorstellung das Wesen des Socinianismus nach seiner schwachen Seite dar. Um Lehren zu bestreiten, welche einen innern Widerspruch in sich zu schließen und auf eine unwürdige Vorstellung von dem Wesen der Gottheit zu führen scheinen, nahm Socinus seine Zuflucht zu einer Hypothese, welche nicht nur ohne allen Anknüpfungspunct für das vernünftige Denken ist, sondern selbst wieder einen ganz materiellen Begriff von dem Wesen Gottes vor-

---

in einem eigenen Abschnitt *De ascensu et commoratione Christi hominis in coelo, antequam munus suum in terris obire inciperet.* Auch in andern seiner Schriften kommt Socin auf diese Vorstellung wiederholt zurück. Vgl. die Disput. adv. Andr. Volanum (Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 380. 403.) und die Disput. mit Erasmus Joh. a. a. O. S. 510. Sie ist sowohl in den Rak. Katechismus aufgenommen qu. 194. *(ipse Jesus perfectissima ratione a Deo in coelis edoctus)*, als auch sonst von den Socinianern vorgetragen worden, wie namentlich von Ostorodt, welcher in seiner „Unterrichtung" u. s. w. S. 94. in Beziehung auf Moses zu zeigen sucht, wie viel mehr Christus habe in den Himmel steigen und allda eine Zeitlang mit Gott conversiren müssen. Selbst die neueren Socinianer haben diese Hypothese nicht ganz aufgegeben. Doch drückt sich die zu Klausenburg im J. 1787 erschienene Summa univ. theol. christ. secundum Unitarios (vgl. Stäudlin's und Tzsch. Arch. für Kirchengesch. I, 1. S. 105.) blos so aus: Nach Joh. 3, 13. sey der Menschensohn in den Himmel gestiegen, entweder im eigentlichen Verstande, wie Paulus 2 Cor. 12, 2. (welche Stelle auch schon Socin dafür benüzte), oder im figürlichen Sinne, um die himmlischen Geheimnisse vollständiger kennen zu lernen, und er sey vom Himmel herabgestiegen, wie von seiner Lehre gesagt werde, daß sie vom Himmel herabgekommen sey. Joh. 6, 50 — 60.

aussezt. Die eigene Mischung von Rationalismus und Supranaturalismus, die das Wesen des Socinianismus ausmacht, und die ebendeßwegen ihm anhängende Beschränktheit und Subjectivität drückt sich in dieser Vorstellung ganz besonders aus. So entschieden die Socinianer das Recht des vernünftigen Denkens dem kirchlichen Dogma gegenüber geltend machten und so wenig sie sich durch alle Einwendungen der Gegner von dem einmal eingenommenen Standpunct verdrängen ließen, so eng war dagegen die Sphäre, die sie mit der Macht ihres Selbstbewußtseyns beherrschten. Was für sie als absolute Wahrheit feststund, war nur der Satz, daß Christus, was er ist, wesentlich nur als Mensch seyn kann, und daß er ohne die substanzielle Identität seines Selbstbewußtseyns mit dem menschlichen Selbstbewußtseyn für die Menschen nicht seyn könne, was er als Erlöser und Seligmacher für sie seyn soll. So sehr sie aber hierin ihren Standpunct in der unmittelbaren Wirklichkeit ihres Selbstbewußtseyns nahmen, so war doch dieser Eine Punct auch schon wieder die Grenze ihres vernünftigen Denkens: alles, was über ihn hinauslag, nahm sogleich eine ganz andere Gestalt an, und je gewisser ihnen dieser Eine Punct fest zu stehen schien, desto unbedenklicher glaubten sie in eine, dem menschlichen Selbstbewußtseyn völlig transcendente, Region hinausschweifen zu dürfen. So geschah es, daß sie auf der substanziellen Grundlage der menschlichen Person Christi doch wieder eine Theorie aufführten, welche die willkürlichsten Vorstellungen enthielt, und die an sich menschliche Person Christi in das Gegentheil dessen verwandelte, was sie der Voraussezung nach seyn sollte, in eine übermenschliche, dem wahrhaft menschlichen Bewußtseyn fremde, Person. Das ist der, dem Socinianismus überhaupt eigene, Mangel an Haltung und Consequenz. Da jedoch Socinus auf diese Vorstellung zunächst durch die Verlegenheit geführt wurde, in welche er durch die Läugnung einer Präexistenz Christi bei der Erklä-

ung von Stellen kam, wie die genannten sind, so weist ns das Unhaltbare und Willkürliche einer solchen Vorstel- ung hier noch besonders darauf hin, wie wenig sich die Lehre r Socinianer in das adäquate Verhältniß zur Schrift zu zen wußte.

Einen weitern Beweis davon gibt die socinianische Er- ärung der Stelle Joh. 8, 58., welche nach Socinus so zu rstehen ist: Noch ehe Abraham Abraham wird, d. h. durch e Bekehrung der Heiden die Bedeutung seines Namens in rfüllung geht, sage ich es euch, daß ich es bin, nämlich s Licht der Welt, der Erlöser, der Sohn Gottes, damit r noch Zeit habt, euch zu bekehren. Die Einwendung, daß ch nach dem ganzen Zusammenhang davon die Rede sey, Jesus Abraham gesehen habe, wird durch die Bemerkung rückgewiesen: Jesus habe den Narren nicht nach ihrer arrheit antworten dürfen, so daß er in ihre eigentliche Frage ging, er habe absichtlich etwas Zweideutiges gesagt, was h darauf zu beziehen schien, aber zugleich einen andern, r die Juden sehr ernsten, Sinn hatte [49]). Diese ebenso thwendige als treffliche Erklärung, sagt F. Socinus, habe ott dem Lälius Socinus auf vieles Bitten, unter Anrufung

---

49) Disput. adv. Andr. Volanum a. a. O. S. 379. Die Disput. mit Erasmus Joh. S. 504. und Defensio animadv. in assert. collegii Posnan. S. 678. *Omnia*, sagt Socinus S. 504., *plana sunt, et sensus verborum Christi est, monere Judaeos, ut antequam gentibus fides et poenitentia ad vitam detur, atque ut populus Dei sint concedatur, credere velint, ipsum esse Christum, filium Dei, ipsique fidem habere, alioqui videlicet futurum, ut gentibus in regnum Dei admissis atque receptis ipsi eo priventur et foras ejiciantur. Nam certe Abraham, quatenus est aut significat, pater multarum gentium non fuit factus, neque extitit, donec gentibus fidei donum fuit a Deo datum. Rom.* 4.

des Namens Jeſu, geoffenbart [50]). Dieſelbe Erklärung wiederholen auch Joh. Crell und Wolzogen [51]), der Leztere jedoch mit der Bemerkung: Wenn man auch bei der gewöhnlichen Erklärung bleibe, ſo beweiſe ſie doch nichts für die eigentliche Präexiſtenz Chriſti. Die Exiſtenz vor Abraham habe ſich ja Chriſtus zuſchreiben können, wenn er auch nicht in der Wirklichkeit, ſondern nur in der Vorausbeſtimmung und Idee Gottes der Sohn Gottes war. Auch ſo war er als das Licht der Welt, oder als Meſſias, auf eine Weiſe, wie nicht jeder daſſelbe von ſich behaupten konnte, vor Grundlegung der Welt. Dieſelbe Erklärung, durch welche an die Stelle der Präexiſtenz eine bloße Prädeſtination, ein Seyn im Rathſchluß Gottes geſezt wird, wandten die Socinianer auch auf andere Stellen (wie Joh. 17, 5.) an.

Wie aus dem johanneiſchen Prolog, ſo mußte auch aus der Stelle Col. 1, 15 f. die Idee des Weltſchöpfers entfernt werden. Es geſchah auch hier durch die Umwandlung der Weltſchöpfung in eine geiſtige Schöpfung, wozu ſie durch den ganzen Zuſammenhang der Stelle berechtigt zu ſeyn behaupteten. Denn wenn nach v. 20. durch das Blut Chriſti alles, ſowohl auf der Erde als im Himmel, verſöhnt worden ſey, ſo ſey klar, daß die Geſammtheit des in ihm im Himmel und auf der Erde Geſchaffenen, das Sichtbare und das Unſichtbare, nur in einem beſchränkten Sinne genom-

50) A. a. O. S. 678. Wer nicht beweiſen könne, daß dieſe Erklärung unrichtig ſey, *veritati concedat, et Deo nos plurimum debere agnoscat, qui viro illi, per quem omnium primum nostra aetate sententiam, quam de Jesu Christi persona amplexi sumus, exponi voluit, hunc non minus appositum atque adeo necessarium, quam egregium et verum in Christi verbis sensum olim patefecerit. Quod tamen non sine multis precibus, ipsius Jesu nomine invocato, impetravit ille.*

51) Bibl. Fr. Pol. T. IV. S. 93. T. VII. S. 881.

nen werden könne. Es kann daher die Stelle nur von der Geſammtheit der vernünftigen Weſen, und, nicht von der Schöpfung, ſondern nur von einer Reformation verſtanden werden, oder nur davon, daß die ganze Geiſterwelt durch Chriſtus eine neue Form und Ordnung erhielt, ſofern er durch ſeine Auferſtehung und Erhöhung das Oberhaupt des ganzen Geiſterreichs wurde, unter deſſen Herrſchaft ſowohl die guten Engel als die böſen Geiſter ſtehen. Gegen die gewöhnliche Erklärung wurde von Socinus eingewendet, daß, wenn von der Schöpfung aller Dinge hier die Rede wäre, Chriſtus nicht anders als im arianiſchen Sinne der Erſtgeborne der geſammten Creatur genannt ſeyn könnte. Als der Erſtgeborne der geſammten Creatur kann Chriſtus ſelbſt nur die erſte Creatur ſeyn, und der Vorzug, der ihm als dem Erſtgeborenen zukommt, beſteht nicht blos in der Priorität der Würde, ſondern auch in der Priorität der Zeit. Will man alſo nicht die arianiſche Vorſtellung, nach welcher Chriſtus ſelbſt als Geſchöpf, um alles zu ſchaffen, vor der Schöpfung des Himmels und der Erde exiſtirte, in dieſer Stelle finden, ſo kann man ſie nicht von der erſten, ſondern nur von der zweiten Schöpfung verſtehen, in welcher Chriſtus wirklich, wie es der Begriff des Erſtgeborenen erfordert, als Geſchöpf allen geſchaffenen Dingen, nicht blos der Würde, ſondern auch der Zeit nach vorangeht [52]).

Schon dieſe leztere Bemerkung, deren Richtigkeit nicht wohl in Zweifel gezogen werden kann, kann zeigen, wie die Socinianer, bei aller Willkür ihrer Exegeſe, gleichwohl in der Beſtreitung der alten orthodoxen Erklärungsweiſe oft genug auch in ihrem guten Rechte waren. Auf ſo viele Schwierigkeiten, über welche man bisher gar zu leicht hinweggegangen war, auf ſo manche, den vorausgeſezten Sinn weſent-

52) Vgl. die Disput. adv. Andr. Volanum a. a. O. S. 377. 399. Christ. rel. instit. S. 660. Rak. Katech. qu. 132.

lich modificirende, Beſtimmungen, die es unmöglich machen, wie die alte Exegeſe gewohnt war, überall nur denſelben, völlig gleichförmigen, Lehrbegriff anzunehmen, wurde durch ſie erſt aufmerkſam gemacht, und ihre Dialektik war gewandt genug, um von allem, was ſich ihnen zur Unterſtüzung ihrer Anſicht in einer Stelle darbot, den beſten Gebrauch gegen ihre Gegner zu machen. In dieſer Beziehung mag hier noch ihre Erklärung der Stelle Phil. 2, 6 f. erwähnt werden, auf welche ſie überhaupt beſonderes Gewicht legten. Socinus glaubte durch eine ganze Reihe von Gründen zeigen zu können [53]), wie falſch die orthodoxe Erklärung dieſer Stelle ſey. Daß unter der göttlichen Geſtalt, von welcher hier der Apoſtel ſpricht, nicht die göttliche Natur verſtanden werden könne, liege, bemerkte er, unläugbar darin, daß Chriſtus, indem er es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu ſeyn, die Geſtalt Gottes, oder die Aehnlichkeit mit Gott, auf einige Zeit ablegte, die göttliche Natur oder Subſtanz aber auch nur auf einen Augenblick abzulegen, ſey eine offenbare Unmöglichkeit. Ebendeßwegen könne in Gott, oder in demjenigen, welcher wahrhaft göttlicher Natur iſt, ein ſolcher Gedanke gar nicht entſtehen, wie er doch vorausgeſezt werden müßte, wenn die Entäuſſerung, von welcher der Apoſtel ſpricht, ein freiwilliger Act geweſen ſeyn ſollte. Nur als Menſch könne Chriſtus möglicher Weiſe ſeine Gleichheit mit Gott als einen Raub gedacht haben, ein Raub wäre ſie nämlich für ihn geweſen, wenn er ſich nicht bewußt geweſen wäre, daß er ſie nur als Geſchenk Gottes habe, und auf den Wink Gottes ſich ihrer wieder begeben müſſe. Ebenſowenig könne Gott ſich entäuſſern; verſtehe man die Entäuſſerung auch nur von einer Selbſtherablaſſung Gottes, ſo könne Gott, ohne daß er aufhört, Gott zu ſeyn, ſich nicht herablaſſen; aus demſelben Grunde könne ihm auch keine Erhöhung zugeſchrieben wer-

53) Responsio ad libellum Jac. Wujaki B. F. P. T. II. S. 584.

den. Das Subject der Erhöhung könne nur dasselbe seyn, von welchem die Selbstentäusserung ausgesagt wird. Entäussern aber konnte sich nach der orthodoxen Erklärung der Sohn Gottes nur nach seiner göttlichen Natur. Die menschliche Natur hatte er ja damals noch nicht, und seine Herablassung soll ja selbst nichts anders gewesen seyn, als die Annahme seiner menschlichen Natur. Derselbe, der erhöht wurde, muß daher der Sohn Gottes nach seiner göttlichen Natur, oder Gott selbst gewesen seyn, was unmöglich ist. Auch darauf kann man sich nicht berufen, daß der, der sich erniedrigt, zwar derselbe war, der erhöht wurde, aber nicht nach derselben Natur. Denn wenn der ewige, mit dem Vater identische, Sohn Gottes nur nach seiner menschlichen Natur erhöht wurde, so wurde er nach der orthodoxen Lehre gar nicht erhöht, sondern nur in Folge der sogenannten Idiomen-Communication. Ueberdieß ist nicht schlechthin von Erhöhung die Rede, sondern von einer solchen, welche göttliche Anbetung zur Folge hat. Göttliche Anbetung aber kann der göttlichen Natur nicht erst zukommen, da sie ihr nie fehlen kann, weßwegen Vertheidiger der orthodoxen Lehre, wie Bellarmin, sich zu der Annahme genöthigt sehen, der Apostel rede hier nicht von einer eigentlichen Erhöhung, sondern nur von einer Manifestation der Würde, die er an sich schon hatte, wodurch jedoch nur die Ungereimtheit entsteht, daß Christus, wenn er doch an sich Gott war, die Manifestation und Verherrlichung seines Namens von einer andern göttlichen Person als von sich selbst erhalten haben soll. Ueberhaupt wird, da der Apostel ausdrücklich von der Erhöhung Christi nach seinem Tode spricht, die ganze Stelle falsch aufgefaßt, und man weiß nicht, was der Apostel sagen will. Denn welche Wahrheit hätte der Gedanke, welchen man ihm unterlegt: dem Sohn Gottes, d. h. dem ewigen Einen Gott, sey zur Belohnung seiner Erniedrigung durch die Annahme seiner menschlichen Natur und seines bis zum Kreuzestode geleiste-

Metonymie, oder Perſonification ſtatt: eine Metonymie, wenn unter dem heiligen Geiſt Gott ſelbſt, ſofern er durch ſeinen Geiſt handelt, zu verſtehen ſey, eine Perſonification, wenn der heilige Geiſt ſelbſt zum Subject der Handlung gemacht werde, in welcher Gott durch den Geiſt handelt. Metonymiſch könne auch, wenn einer unter dem Einfluß und Beiſtand des Geiſtes etwas thut, der heilige Geiſt, oder der Geiſt Gottes genannt werden, wie 1 Cor. 2, 10., wenn vom Geiſte geſagt werde, daß er alles erforſche, nur ein mit dem Geiſte Gottes Begabter verſtanden werden könne. Berufe man ſich, wie für den Sohn ſo auch für den Geiſt, darauf, daß er, wenn er bloßes Geſchöpf wäre, im Taufbefehl Chriſti als Geſchöpf nicht mit dem Schöpfer zuſammen genannt ſeyn könnte, ſo ſey bekannt, daß auch ſonſt in der Schrift in nicht minder wichtigen Beziehungen geſchaffene Weſen mit dem Schöpfer zuſammengeſtellt werden (1 Sam. 12, 18. 2 Moſ. 14, 31.), ohne daß deßwegen der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpf verkannt werden ſoll. Aus einer ſolchen Zuſammenſtellung folge keine Gleichheit Gottes und der Creatur, ſondern nur, daß beiden daſſelbe zukommt, aber auf verſchiedene Weiſe, Gott als dem höchſten Princip und Endzweck, der Creatur als der untergeordneten Urſache. Uebrigens ſollte der heilige Geiſt nicht als Geſchöpf betrachtet werden, ſofern er eine göttliche Kraft und Wirkſamkeit iſt, und als immanentes natürliches Princip zur Natur Gottes ſelbſt gehört, in welcher nichts Geſchaffenes ſeyn kann [55]).

So unerheblich die ſocinianiſche Lehre vom heiligen Geiſt für ſich betrachtet iſt, ſo dient doch auch ſie weſentlich zur Vollendung eines Syſtems, deſſen ganze Tendenz dahin geht,

55) Christ. relig. instit. a. a. O. S. 652. Assertiones theol. de trino et uno Deo a. a. O. T. II. S. 423. Resp. in lib. Wujaki a. a. O. S. 620. Rak. Katech. qu. 371.

Gott und den Menſchen ſo viel möglich in ihrem Unterſchied auseinander zu halten. Iſt in dem Weſen Gottes ein Unterſchied von Perſonen, ſo iſt ebendamit in das Weſen Gottes ein Moment geſezt, in welchem Gott und Menſch zur gottmenſchlichen Einheit ſich zuſammenſchließen. Mit dem Begriff der göttlichen Perſonen iſt an ſich ſchon die Einheit des Endlichen und Unendlichen geſezt, die in der gottmenſchlichen Einheit nur zur vollen Realität ihrer concreten Exiſtenz ſich beſtimmt, wie es ja an ſich zum Begriff des Sohns und ſeines perſönlichen Unterſchieds vom Vater und Geiſt gehört, Menſch zu werden. Dieſe ganze, mit dem Unterſchied der göttlichen Perſonen gegebene, objective Vermittlung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und den Menſchen ſchließt das ſocinianiſche Syſtem von ſich aus, und der heilige Geiſt kann daher ſo wenig als der Sohn eine von Gott dem Vater unterſchiedene Perſon ſeyn. Gott muß in der reinen Einheit ſeines Weſens ſich abſchließen, wie dagegen auch der Menſch an der perſönlichen Einheit ſeines Weſens im ſtrengſten Sinne feſthält. Alles Vermittelnde zwiſchen Gott und dem Menſchen iſt keine reale weſentliche Einheit, Gott und Menſch ſind nicht wahrhaft Eins durch ein inneres Band der Identität, ſondern es iſt nur eine äuſſere Theilnahme an der göttlichen Macht und Würde, welche Gott durch einen freien Act ſeines Willens auf den Menſchen übergehen läßt. Dieſes dualiſtiſche Auseinanderſeyn des Göttlichen und Menſchlichen iſt der weſentliche Character des ſocinianiſchen Syſtems [56]).

---

56) Wenn der Rak. Katech. qu. 100. alle Einwendungen gegen die gewöhnliche Lehre von der Trinität und der Gottheit Chriſti in folgende vier Puncte zuſammenfaßt: dieſe Lehre ſey unhaltbar 1. *quod s. scriptura nobis unum tantum natura Deum proponit*, 2. *eadem scriptura testatur, Jesum Christum natura esse hominem*, 3. *quod quidquid divinum*

Viertes Kapitel.

Die Lehre der Arminianer in ihrem Verhältniß zur ſocinianiſchen. Joh. Crell. Limborch.

Es gibt kaum zwei andere dogmatiſche Syſteme, welche ihrer ganzen Anlage und Richtung nach ſo viel Gemeinſames haben, wie das arminianiſche und das ſocinianiſche. Indem beide aus der Oppoſition gegen einen Lehrbegriff hervorgingen, welcher ihnen mit den Kategorien des vernünftigen Denkens ebenſoſehr zu ſtreiten ſchien, als mit der ſittlich-religiöſen Aufgabe des Chriſtenthums, hielten ſie ſich dagegen um ſo mehr an das unmittelbar Gegebene und den Anforderungen des praktiſchen Bewußtſeyns Entſprechende. Um ſo mehr kann es daher befremden, daß die Arminianer mit den Socinianern in der Lehre von der Trinität und der Perſon Chriſti nicht übereinſtimmen, und gerade derjenigen Vorſtellungsweiſe den Vorzug geben, welche die Socinianer noch entſchiedener als die orthodoxe verworfen haben. Der arianiſchen Lehre von der Perſon Chriſti hielten ſie ja noch beſonders entgegen, daß ſie nicht einmal wie die orthodoxe die menſchliche Natur Chriſti neben der göttlichen ſtehen laſſe, ſondern an die Stelle des menſchlichen Seyns Chriſti geradezu ein übermenſchliches ſeze. Eben die der arianiſchen Lehre zu Grunde liegende Subordinationstheorie iſt es aber, welche

---

Christus habet, scriptura eum patris dono habere doceat, 4. *cum eadem apertissime ostendat, Christum omnia sua facta divina non sibi nec alicui divinae naturae, sed patri suo soli vindicare solitum fuisse*; ſo treten hier in den zwei erſten Momenten Gott und Menſch in ihren Unterſchied auseinander, während die zwei andern alles was Chriſtus Göttliches hat, nur als etwas Uebertragenes gelten laſſen.

die Arminianer für die einzig richtige erklärten. Wenn es auch zunächst nur die Schriftgemäßheit dieser Vorstellungsweise ist, was sie für sich geltend machen, so sieht man doch, daß hier noch etwas Anderes zu Grunde liegt. Bei der Lehrweise der Schrift aber wollten sie hier allein bleiben, weil ihnen alle jene Bestimmungen, durch welche man seit alter Zeit diesem Dogma bald diese bald jene Form gegeben hat, theils an sich keine klare und deutliche Vorstellung der Sache, die sie betrafen, zu geben, theils etwas blos menschlich Ersonnenes zu seyn schienen. Entweder genügen also, argumentirten sie, die Ausdrücke, in welchen der heilige Geist dieses Dogma in der Schrift dargelegt hat, oder man müßte, was sich nicht denken läßt, annehmen, daß der heilige Geist in der Darstellung und Entwicklung eines so wichtigen Dogma, wofür es doch allgemein gilt, nicht geleistet hat, was man erwarten sollte. Schließt man sich nun aber in der Behandlungsweise dieses Dogma so genau als möglich an die Schrift an, so steht vor allem fest, daß Vater, Sohn und Geist in der Schrift als subsistirende, lebendige, intelligente, selbstthätig handelnde Individuen beschrieben werden, und sie werden daher, wenn auch dieser Ausdruck in der Schrift selbst nicht gebraucht ist, nach dem seit alter Zeit gewöhnlichen theologischen Sprachgebrauch Personen genannt. Ebenso werden diesen drei göttliche Vollkommenheiten beigelegt, aus welchen mit Recht auf eine ihnen gemeinsame göttliche Natur zu schließen ist. Was den Sohn betrifft, so weist schon dieser Name auf göttliche Zeugung und somit auch auf eine Gemeinschaft mit der göttlichen Natur des Vaters hin. Denn wenn auch der Name Sohn Gottes in der Schrift in allgemeinerer Bedeutung gebraucht wird, so wird er doch Christus in ganz besonderem Sinne beigelegt. Für sich jedoch ist dieser Name allerdings noch kein zureichender Beweis seiner göttlichen Natur. Auch schon nach seiner menschlichen Natur kann er, sofern er aus Gnade an

der göttlichen Majeſtät theilnahm, in mehrfachem Sinne Sohn Gottes genannt werden: 1. wegen ſeiner Erzeugung aus dem heiligen Geiſte Gottes, 2. wegen des ihm übertragenen Mittleramts, 3. wegen ſeiner Erweckung vom Tode, durch die er gleichſam aus dem Schooße der Erde neu erzeugt worden iſt, und 4. wegen ſeiner Erhöhung zur Rechten Gottes. Gleichwohl aber iſt er noch in einem andern Sinne Sohn Gottes, und es kommt ihm eine andere geheimnißvolle Zeugung zu, vermöge welcher er nicht blos vor ſeiner menſchlichen Geburt aus der Jungfrau Maria, ſondern von Ewigkeit exiſtirte, und der göttlichen Natur theilhaftig war. Hier iſt nun der Punct, wo die Arminianer in der Lehre von der Perſon Chriſti den Hauptwiderſpruch gegen die Socinianer erheben, und der ſocinianiſchen Erklärung des johanneiſchen Prologs und der damit zuſammenhängenden Stellen den Vorwurf machen, ſie ſey ſo hart und gezwungen, daß die Socinianer nie auf ſie gekommen ſeyn würden, wenn ſie nicht die Präexiſtenz des Sohns an ſich als Unmöglichkeit vorausgeſezt hätten. Aus allem zuſammen aber, was in der Schrift über den Sohn und Geiſt gelehrt wird, ziehen die Arminianer die Folgerung, daß dieſe drei Perſonen nur in einem Subordinationsverhältniß zu einander gedacht werden können, ſofern zwar der Vater an ſich göttlicher Natur iſt, der Sohn und Geiſt aber nur durch die Mittheilung des Vaters, welcher das Princip des Göttlichen in ihnen iſt, ihre göttliche Natur haben; an ſich müſſe ja das active Verhältniß der Zeugung und Aushauchung, in welchem der Vater zum Sohn und Geiſt ſteht, auch einen abſoluten Vorzug in ſich ſchließen. Alles andere, die nähern Beſtimmungen der Begriffe Zeugung und Aushauchung, und des ganzen Verhältniſſes, in welchem der Vater zu dem Sohn und Geiſt ſteht, laſſen ſie völlig auf ſich beruhen, ohne ſich um die Schwierigkeiten, in welche ſich das Dogma, ſobald es auf ſeinen beſtimmteren Begriff gebracht wird, nothwendig verwickelt, weiter zu bekümmern. Selbſt

auf die so wichtige Frage, welche den Socinianern so vielfachen Anlaß gab, die orthodoxe Lehre von der Person Christi nach allen Seiten zu bestreiten, wie der Sohn Gottes, wenn er an sich schon göttlicher Natur ist, Gott und Mensch in Einer Person seyn könne, gaben die Arminianer nur die gewöhnliche Antwort, man dürfe nicht glauben, daß hier zwei Personen seyen, eine göttliche und eine menschliche, wie es zwei Naturen seyen, sondern die göttliche Natur habe die menschliche zur Einheit der Person so mit sich verbunden, daß die menschliche Natur Christi, weil sie nie für sich subsistirte, auch nie eine Person für sich war; sie sey mit der göttlichen Natur, von welcher sie in die persönliche Einheit aufgenommen wurde, immer Eins gewesen, wie aber dieß geschehen sey, und wie beide Naturen nur Eine Person seyn können, können wir nicht erklären, weil es nichts Analoges gebe, wodurch wir es uns anschaulich machen könnten. Den practischen Nuzen ihrer Lehre aber fanden die Arminianer in folgenden Momenten: 1. die Größe der Liebe Gottes gegen uns erkennen wir daraus, wenn der von Gott in den Tod gegebene Sohn nicht blos der aus der Jungfrau geborene Mensch, sondern der von Ewigkeit von Gott gezeugte Sohn war; 2. der Werth und das Verdienst des Leidens Christi werde so erst zur gebührenden Anerkennung für uns in das rechte Licht gesezt. Denn wenn auch Christus eigentlich nur in der menschlichen Natur gelitten habe, so werde doch sein Werth und Vorzug unendlich erhöht, wenn der von Ewigkeit erzeugte Sohn Gottes so eng mit ihm verbunden war.

Dieß ist die Lehrweise, in welcher die bedeutendsten Theologen der arminianischen Partei, Episcopius [1]), Lim-

1) Institutiones theologiae L. IV. sectio 2. c. 32 f. sectio 5. c. 10. Opp. theol. Lond. 1678. S. 332 f. 421 f.

borch [2]), Curcelläus [3]), dieſe Dogmen vortragen. Findet unter ihnen irgend eine Differenz ſtatt, ſo beſteht ſie nur darin, daß ſich der Eine oder der Andere noch negativer über alle nicht unmittelbar aus der Schrift genommenen dogmatiſchen Beſtimmungen ausſpricht, wie z. B. aus dieſem Grunde Curcelläus ſelbſt den Ausdruck und Begriff Perſon nicht gebraucht wiſſen will [4]). Wenn ſie ſich nicht blos rein negativ verhalten, ſondern ſich namentlich in der Lehre von der Perſon Chriſti über die eine oder die andere der beiden entgegengeſetzten Lehrweiſen beſtimmter erklären, ſo treten ſie, wie ſich von ſelbſt verſteht, auf die Seite, auf welcher die Realität des Menſchlichen keinem Zweifel unterliegen kann [5]).

---

2) Theologia christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa. Ed. 5. Amstelod. 1730. Lib. II. c. 17. S. 97. L. III. c. 12. S. 219.

3) Institutio relig. christ. L. II. c. 19. Lib. V. c. 6. Opp. theol. Amstel. 1675. S. 70. 228.

4) A. a. O. S. 73. *Periculose admodum ad Deum definitionem istam traxeris: nam qui dicit in Deo esse tria ejusmodi supposita intellectualia, qualia sunt tres homines aut tres angeli, tres Deos videtur statuere.* Anders als in dieſem Sinne ſcheint der Ausdruck Perſon nach Curcelläus nicht genommen werden zu können. Epiſcopius dagegen ſagt a. a. O. S. 333.: *Non modo nullam gravem causam esse, cur abhorreamus a vocibus personarum et trium personarum, sed et causam justam esse cur personarum voce utamur. Aut enim nihil omnino in rerum natura personae nomine appellari potest, aut si quid personae nomine recte appellari potest, etiam tres isti personarum nomine recte appellari possunt, quia iis omnia ista, quae ipsa hominum universitas rei subsistenti et quam sub personae notione concipit, solet tribuere, diserte in scripturis attribuuntur.*

5) Wie Curcelläus den Streit über die *Unio* der Naturen ſo entſcheidet a. a. O. S. 77.: *Divina natura non fuit otiosa in*

Immer aber ziehen sie sich am liebsten in ihr non liquet zurück, um alle weiteren Fragen als solche abzuschneiden, die nach der Lehre der Schrift ebenso wenig näher bestimmt werden können, als sie für das practische Christenthum und den seligmachenden Glauben von irgend einem Moment seyen [6]), und sind daher auch sehr geneigt, über alle dogmatischen Differenzen soviel möglich hinwegzusehen, und in widerstreitenden Meinungen einen gemeinsamen Berührungspunct anzuerkennen [7]).

Die eigenthümliche Gestalt, welche die Lehre von der Trinität und der Person Christi bei den Arminianern erhielt, läßt sich wohl nur daraus erklären, daß der Anlaß und Grund ihrer Trennung von der orthodoxen Kirche das Prädestinationsdogma in seiner harten calvinischen Form war.

Christo, semper enim astitit ipsi, movit, corroboravit, virtutem miracula facienti contulit, pretium addidit ejus passionibus et morti u. s. w. Ausdrücklich behauptet daher auch Curcelläus, daß Christus nicht an sich unsündlich gewesen sey.

6) Episcopius will daher nicht einmal die anabaptistische Behauptung, daß Christus seine menschliche Natur nicht aus dem Fleisch und Blut der Maria gehabt habe, sondern die Substanz des Worts in das Fleisch sich verwandelt und in den Leib der Maria vom Himmel herabgekommen sey, während der Sohn Gottes blieb, was er war, entschieden verwerfen, weil es zur Seligkeit nicht nothwendig sey, zu glauben, daß Christus sein Fleisch und Blut aus der Maria gehabt habe, wovon die Schrift nichts ausdrücklich sage (a. a. O. S. 421.). Limborch dagegen erklärt sich nachdrücklich gegen solche Absurditäten (a. a. O. S. 220.).

7) Curcelläus findet selbst zwischen der socinianischen und der orthodoxen Lehre von der Person Christi keinen wesentlichen Unterschied. *Nam spiritus ille Dei, quem in Christo indivulse habitasse confitentur Sociniani, nihil aliud est nisi natura divina, quam et vulgo tribuunt Christiani.* A. a. O. S. 78.

Wie die Socinianer in der Ueberzeugung, daß eine Trinitätslehre, wie die kirchliche, den wahrhaft menſchlichen Character der Perſon Chriſti völlig aufhebe, ſich auf den gerade entgegengeſezten Standpunct ſtellten, und um alle Seligkeit des Menſchen einzig nur durch den Menſchen Jeſus vermittelt werden zu laſſen, dieſes Vermittelnde ſogar zur Bedeutung eines ſelbſtſtändigen Princips erhoben, ſo wurde auch die Lehre der Arminianer ganz durch den Gegenſaz beſtimmt. Je mehr ihnen eine Lehre, wie das calviniſche Prädeſtinationsdogma war, nicht nur allem vernünftigen Denken zu widerſtreiten, ſondern auch alle practiſchen Grundſäze des Chriſtenthums aufzuheben ſchien, deſto unmittelbarer machten ſie das Practiſche zur Hauptſache und verhielten ſich gegen alles, was nicht entweder ausdrückliche Lehre der Schrift war, oder eine unmittelbar practiſche Beziehung hatte, völlig indifferent. Dieſe Gleichgültigkeit gegen alles, was aus einem blos ſpeculativen Intereſſe hervorzugehen ſchien, gab den Arminianern von ſelbſt eine vermittelnde Stellung zwiſchen den Socinianern und den Anhängern des kirchlichen Lehrbegriffs. Die entſchiedene Oppoſition, mit welcher die Socinianer das kirchliche Dogma bekämpften, konnte ihre Sache nicht ſeyn, ſie mußten vielmehr, wenn ſie zwiſchen verſchiedenen dogmatiſchen Beſtimmungen ſich zu entſcheiden hatten, den Grundſaz haben, derjenigen Vorſtellungsweiſe den Vorzug zu geben, welche ihnen am meiſten mit einer unbefangenen und ungezwungenen Erklärung der Schrift zuſammenzuſtimmen ſchien, ohne auf die Schwierigkeiten, die ſich bei der ſpeculativen Betrachtung ergeben mußten, großes Gewicht zu legen.

Die polemiſche Schärfe, mit welcher die Socinianer verfuhren, ihre nie ruhende Oppoſition gegen das kirchliche Dogma, deſſen Widerſprüche aufzudecken ſie unabläſſig bemüht waren, unterſcheidet ſie ſehr characteriſtiſch von den Arminianern, ſoſehr ſie ſonſt mit dieſen denſelben Standpunct

des practischen Christenthums theilen. In dieser Beziehung mag hier nicht der unpassende Ort seyn, um diesen Unterschied noch näher ins Auge zu fassen, auf einen socinianischen Theologen noch Rücksicht zu nehmen, welcher unter den theologischen Schriftstellern seiner Partei eine sehr rühmliche Stelle einnimmt, und auch in seiner Vertheidigung der socinianischen Versöhnungslehre gegen die Einwendungen des Hugo Grotius sich als einen Repräsentanten seiner Partei gezeigt hat, welcher den eigenthümlichen Standpunct derselben auch den Arminianern gegenüber sehr gut zu behaupten wußte. Ich meine den Johannes Crell, in dessen Schrift über die Trinitätslehre [8]) der dialektisch-polemische Geist des Socinianismus in seiner ganzen Stärke fortlebt. Der hieher gehörende antithetische Theil derselben kann als die vollständigste Zusammenstellung aller Argumente, welche von diesem Standpunct gegen das kirchliche Dogma vorgebracht worden sind, angesehen werden. Die Argumentation ist sowohl gegen die drei göttlichen Personen zusammen, als auch noch besonders gegen die beiden vom Vater unterschiedenen Personen gerichtet. Die Argumente der ersten Classe sind kurz folgende:

1. Das gewöhnliche Trinitätsdogma hebt sich selbst auf, weil nach demselben sowohl Ein Gott als drei Götter wären, Einer dem Namen und drei der Sache nach, sofern jede der

8) De uno Deo patre libri duo. In quibus multa etiam de filii Dei et spiritus sancti natura disseruntur. Irenop. post a. 1656. (Bibl. Fr. Pol. T. V.) In dem ersten Theil der Schrift, welcher exegetischen Inhalts ist, wird zuerst der directe Beweis geführt, daß der Vater Jesu Christi allein der höchste Gott sey, sodann indirect gezeigt, daß weder Christus noch der heilige Geist der höchste Gott seyn könne, somit nichts anderes übrig bleibe, als daß es allein der Vater ist. Der zweite Theil enthält die dialektische Widerlegung der gegenüberstehenden kirchlichen Lehre.

drei Perſonen Gott iſt. Das Hauptmoment der weitern dialektiſchen Auseinanderſezung iſt, daß Gott und göttliche Perſon nur identiſche Begriffe ſeyn können.

2. Es folgt aus dem Dogma, daß jede göttliche Perſon eine Dreieinigkeit von Perſonen iſt, ſomit ſowohl Eine als nicht Eine iſt. Die Gegner ſagen ja, der Eine Gott ſey dreieinig in den Perſonen, und ebenſo ſagen ſie wieder, jede göttliche Perſon ſey der Eine Gott, woraus folgt, daß jede göttliche Perſon dreieinig in den Perſonen iſt. Es beruht dieß auf dem ſchon bewieſenen Saz, daß jede göttliche Perſon weſentlich Gott iſt, weil ſie das ganze Weſen Gottes hat.

3. Wenn die Gegner behaupten, das Weſen ſey mit den Perſonen real daſſelbe, die Perſonen aber ſeyen real unter ſich verſchieden, ſo folgt daraus, daſſelbe ſey ſowohl Eines als Mehreres, real ſowohl von ſich verſchieden als nicht verſchieden. Dinge, welche real Eins ſind mit einem andern, müſſen auch unter ſich Eins ſeyn. Nun ſind die drei göttlichen Perſonen, die real unter ſich verſchieden ſind, real Eins mit einem Andern, dem Weſen Gottes, alſo ſind die drei real unter ſich verſchiedenen Perſonen real unter ſich Eins, was ein offenbarer Widerſpruch iſt. Unläugbar aber iſt der Saz, auf welchem das Argument beruht: Dinge, die mit einem Dritten Eins ſind, ſind unter ſich Eins.

4. Ein neuer Widerſpruch des Dogma iſt, daß es nach demſelben ſowohl Eine Subſtanz Gottes gibt, als mehrere Subſtanzen. Eine Subſtanz Gottes iſt allgemein angenommen, mehrere Subſtanzen muß es aber geben, wenn es mehrere Perſonen gibt, da eine Perſon nichts anders iſt, als eine intelligente Subſtanz. Mag man daher auch die Perſon, um ſie von der Subſtanz zu unterſcheiden, Subſiſtenz, Suppoſitum, Subject nennen, man muß doch immer wieder auf den Begriff der Subſtanz zurückkommen, und es läßt ſich nicht läugnen, daß wo eine Perſon iſt, auch eine Subſtanz iſt.

5. Wenn in der Einen Substanz Gottes mehrere Personen sind, so müssen auch mehrere Subsistenzen in ihr seyn, da die Subsistenz die Form des Subjects ist. Es kann nichts sich vervielfältigen, ohne daß seine Form sich vervielfältigt. Gibt es daher mehrere Subjecte oder Personen, so muß es auch mehrere Subsistenzen geben. Unmöglich aber kann die numerisch Eine Substanz mehrere Subsistenzen haben, weil eine und dieselbe Sache nicht mehrere Formen derselben Art haben kann. Eine und dieselbe Sache kann das, was sie ist, nicht zweimal oder mehreremal, sondern nur einmal seyn, d. h. zu derselben Zeit, in derselben Beziehung und in derselben Quantität: sonst müßte sie es ja auch ins Unendliche seyn; kann es aber keinen unendlichen Progreß geben, so kann auch das nicht stattfinden, was ihn nothwendig zur Folge haben muß. Es kann daher nichts, was ist, mehr als Eine Form haben, weil die Form das ist, wodurch eine Sache wesentlich ist, was sie ist. Nimmt man die Form einer Sache hinweg, so ist die Sache nicht mehr, was sie ist. Gibt es aber zwei Formen derselben Sache, so muß die Sache, auch wenn die Eine Form nicht mehr da ist, bleiben, was sie ist. Dieß aber ist unmöglich, weil es mit dem Begriff der Form streitet. Ist also die Subsistenz die Form der Substanz, so ist die Substanz was sie ist nur durch ihre substanzielle Form, und man kann nicht bei einer und derselben Substanz mehrere Personen oder Subsistenzen unterscheiden.

6. Aus dem gewöhnlichen Dogma folgt, daß die göttlichen Personen sowohl incommunicabel als communicabel, also sowohl Subjecte als Nichtsubjecte, sowohl Personen als Nichtpersonen sind. Zum Begriff der Person gehört, daß sie incommunicabel ist. Ist aber die Substanz mehreren Subjecten oder Personen gemeinsam und so communicabel, daß sie in ihrer Totalität als die numerisch Eine sich einem Andern mittheilt, so müßten auch die Subjecte oder Personen selbst auf gleiche Weise communicabel seyn, und sie sind so-

wohl Subjecte als Nichtſubjecte, ſowohl Perſonen als Nichtperſonen.

7. In den geſchaffenen Dingen iſt jedes geiſtige Weſen auch eine Perſon. Warum ſoll es bei Gott anders ſeyn? Man ſagt, weil die geſchaffene Subſtanz endlich, die ungeſchaffene unendlich iſt. Wie folgt aber daraus, daß ſie in mehreren Perſonen ſubſiſtiren kann? Nur dann hätte es ein Moment, wenn die ungeſchaffene Perſon nicht ebenſo unendlich wäre als die Subſtanz, in welcher ſie ſubſiſtiren ſoll. Da es ſich aber hiemit anders verhält, ſo gilt von der unendlichen Perſon daſſelbe wie von der endlichen. Perſon und Subſtanz ſind identiſche, ſich gegenſeitig deckende, Begriffe, und es kann daher in einer unendlichen Subſtanz nicht unendlich viele Perſonen geben, oder wenn der Unterſchied des Endlichen und Unendlichen einen Unterſchied in Anſehung der Perſonen zur Folge haben ſollte, ſo müßte es in der unendlichen Subſtanz auch unendliche Perſonen geben, und man könnte keinen Grund davon ſehen, warum es nur drei, nicht mehrere geben ſoll.

Nach dieſen, das Trinitätsverhältniß im Ganzen betreffenden, Argumenten richtet Joh. Crell ſeine Argumentation noch beſonders gegen die zweite und dritte Perſon. Gegen die Lehre von der ewigen Zeugung des Sohns aus dem Weſen des Vaters wendet er ein:

1. Der Sohn würde ſein eigener Sohn ſeyn. Denn aus weſſen Weſen einer erzeugt wird, deſſen Sohn iſt er. Nun iſt aber das Weſen des Sohns auch das Weſen des Vaters, alſo muß auch der Sohn ſowohl ſein eigener Sohn als auch ſein eigener Vater ſeyn. Der Widerſpruch beſteht darin, daß niemand ſich ſelbſt zeugen kann, weil er zugleich ſowohl ſeyn als nicht ſeyn müßte. Als der Zeugende wäre er, und als der erſt Gezeugtwerdende wäre er nicht. Joh. Crell widerlegt hier auch die bekannte Deduction des Sohnes und Geiſtes aus dem Verſtand und Willen Gottes, de-

n Unterſchied an ſich ſchon mit der immer wieder geltend
machten Einheit und Einfachheit des göttlichen Weſens nicht
cht zuſammenſtimme, indem er bemerkt, daß, wenn die
ubſtanz des Sohns und des Vaters numeriſch identiſch iſt,
ſſelbe auch vom Verſtand und vom Willen angenommen
erden müſſe. Auch müßten dieſelben Perſonen nicht blos
ch ſelbſt, ſondern auch unendlich andere hervorgebracht ha-
n, da Vater, Sohn und Geiſt nicht blos identiſch, ſondern
ch verſchieden ſind, ſomit auch die Momente des Unter-
ieds ſich bildlich reflectiren müßten, und wenn, wie vor-
sgeſezt wird, alles, was in Gott iſt, Gott iſt, auch alles
nſt von Gott Vorgeſtellte und Gewollte zu göttlichen Per-
nen werden würde.

2. Wenn Gott den Sohn aus ſeinem Weſen gezeugt
d mit dem Sohn den Geiſt hervorgebracht hat, und dieſe
ide mit Gott Eins ſind, ſo ſieht man nicht, warum nicht
ch der Sohn wieder einen Sohn, und der Geiſt wieder
nen Geiſt, und ſo ins Unendliche aus ſich hervorgehen
eß. Warum ſoll denn, was der Vater kann, nicht auch
r Sohn und der Geiſt können? Oder wenn ſie es nicht
nnen, ſind ſie ebendeß:wegen nicht, wie vorausgeſezt wird,
it Gott Eins. Sagt man, dieſe fortgehende Zeugung und
ervorbringung ſey deßwegen unmöglich, weil, was in Gott
zeugt oder producirt werden kann, ſchon erzeugt und pro-
icirt iſt, das ſchon Erzeugte und Producirte aber nicht wei-
r producirt werden kann, ſo iſt zwar wahr, daß der ſchon
zeugte Sohn nicht mehr gezeugt werden kann, und der
on producirte Geiſt nicht mehr producirt, aber warum
cht ein anderer Sohn vom Sohn und ein anderer Geiſt
m Geiſt, wie Gott allerdings die ſchon geſchaffene Welt
cht wieder ſchaffen, wohl aber eine andere ſchaffen kann?

3. Es folgt aus dem Dogma, daß Chriſtus von Ewig-
it war und nicht war, immer war und einmal nicht war.
r wäre nicht von Ewigkeit gezeugt und wäre nicht der

chen, dem Menſchen mit dem Thier gemeinſamen, Handlungen machen. Auch beſtimmte Verrichtungen kommen der menſchlichen Natur Chriſti zu, wie ſich an den drei allgemein angenommenen Aemtern Chriſti, dem prophetiſchen, prieſterlichen und königlichen, nachweiſen läßt. Als Prophet oder Lehrer iſt Chriſtus vom Vater geſandt, und alles, was zu ſeinem Lehramt gehört, geht nur ſeine menſchliche Natur an. Als Hoherprieſter iſt er Fürſprecher bei Gott, was er gleichfalls nur als Menſch, nicht als Gott ſeyn kann, und wenn ihm als König alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben iſt, ſo kann dieß nur von der menſchlichen Natur verſtanden werden, zugleich folgt aber hieraus, daß die Union zweier Naturen und alles, was mit ihr zuſammenhängt, gar nicht nöthig iſt. Nöthig könnte ſie ja nur deßwegen ſeyn, damit Chriſtus leiſten kann, was er leiſten ſoll, alles dieß konnte er aber auch als Menſch leiſten, ja als Gott hätte er die beiden erſten Aemter nicht verſehen, und das dritte gar nicht erhalten, und wenigſtens als Mittler nicht verſehen können. Hatte er aber übermenſchliche Kräfte nöthig, um dieſe Aemter zu verſehen, ſo hätte dieß nur dann ein Moment, wenn er dieſes Höhere von ſich ſelbſt hätte haben müſſen Allein er konnte es ja auch von Gott empfangen, und daß er es wirklich von Gott empfangen hat, bezeugt die Schrift. Man ſagt mit Recht, Gott und die Natur thun nichts umſonſt, obgleich Gott auch das thut, was die Natur thut. Thut Gott nichts Ueberflüſſiges, ſo kann er noch weniger etwas thun, was nur ein Hinderniß wäre, und mit ſeiner Würde nicht zuſammenbeſtehen kann, wie dieß hier, dem Bisherigen zufolge, in ſo vielen Beziehungen der Fall wäre.

Was endlich noch den heiligen Geiſt betrifft, ſo kann, was über die Zeugung des Sohnes aus dem Weſen des Vaters geſagt worden iſt, mit geringer Modification auch auf die Proceſſion des Geiſtes ſeine Anwendung finden. Die

ganze Unterſcheidung zwiſchen einer Zeugung des Sohnes aus dem Weſen des Vaters und einer Proceſſion des Geiſtes iſt willkürlich. Iſt Zeugung im eigentlichen Sinne Mittheilung des Weſens an einen Andern, ſo iſt auch die Proceſſion des Geiſtes Zeugung, und nach der kirchlichen Lehre ſoll ja der heilige Geiſt durch die Proceſſion daſſelbe numeriſch Eine Weſen von denen, von welchen er ausgegangen iſt, erhalten haben. Iſt nun aber auch die Proceſſion des Geiſtes eine Zeugung, ſo gibt es zwei Söhne in der Trinität und zwei Väter. Um das Anſtöſſige, das hierin liegt, zu entfernen, hat man den Begriff der Zeugung in einem engeren Sinne genommen und geſagt, nicht jede Mittheilung der Subſtanz an einen Andern ſey Zeugung, ſondern nur eine ſolche, welche eine Relation wie die zwiſchen Vater und Sohn, die ſogenannte Paternität und Filiation, zur Folge hat, womit ſchlechthin nichts geſagt iſt, da, ſobald die Sache ſelbſt vorhanden iſt, auch die zu ihr gehörende Relation nicht fehlen kann. Ebenſo wenig kann die Auskunft genügen, welcher zufolge die Hervorbringung der zweiten Perſon deßwegen Zeugung genannt werden ſoll, weil zwiſchen der erzeugenden Perſon und der erzeugten ein beſonderes Aehnlichkeitsverhältniß ſtattfindet, ſofern die zweite Perſon durch das Erkennen, die dritte durch das Wollen hervorgebracht wird. Das Eigenthümliche der Zeugung iſt nicht die durchgängige Aehnlichkeit des Erzeugten mit dem Zeugenden, ſondern es kommt nur darauf an, daß es dem Weſen oder der Subſtanz nach ähnlich iſt. Sieht man davon ab, ſo können Söhne den Vätern ſehr unähnlich ſeyn, und doch bleiben ſie Söhne derſelben. Der heilige Geiſt iſt aber nicht blos dem Weſen, ſondern auch den natürlichen Proprietäten nach mit dem Vater und Sohn identiſch, und es kann ihm daher nichts fehlen, was zum Eigenthümlichen der Zeugung gehört. Ueberdieß kann man nicht einmal auf die Weiſe, wie hier vorausgeſezt wird, zwiſchen Verſtand und Willen unterſcheiden, da nach der Lehre der-

Lehre von Gott und den göttlichen Eigenſchaften [12]). Der Gang, welchen er in ihr nimmt, iſt derſelbe, welchen auch die arminianiſchen Theologen, Epiſcopius, Curcelläus, Limborch, in ihren dogmatiſchen Lehrbüchern genommen haben, und es iſt immer wieder derſelbe allgemeine Standpunct, auf welchen die Socinianer und Arminianer in denjenigen Lehren ſich ſtellen, in welchen ſie von dem kirchlichen Syſtem ſich entfernen.

Nach der ſchon bemerkten Anſicht, welche F. Socinus über das Verhältniß von Religion und Offenbarung aufſtellte, würde es eigentlich keine natürliche Religion und Theologie geben, ſondern alles religiöſe Wiſſen würde ſeine Quelle nur in der Ueberlieferung und Offenbarung haben. Da dieſe Anſicht mit dem Intereſſe des vernünftigen Denkens, wie es ſich ſonſt in dem ſocinianiſchen Syſtem geltend macht, nicht ſehr zuſammenſtimmt, ſo kann man ſich nicht wundern, daß die ſpätern ſocinianiſchen Theologen kein weiteres Gewicht auf ſie legten. Crell wenigſtens kann dieſer Anſicht nicht geweſen ſeyn, wenn er ſeine Entwicklung der Lehre von Gott damit beginnt, das Daſeyn Gottes aus Gründen der Vernunft zu beweiſen. Es iſt das teleologiſche Argument das er in ſeiner ganzen Breite auseinanderlegt. Da die ganze Einrichtung der Natur in allen ihren Theilen auf einen beſtimmten Nuzen hinweist, ſo kann auch das Ganze nur um des Nuzens willen oder nach Zweckbegriffen entſtanden ſeyn, und es muß daher, wenn nicht alles in der Welt blind ſeyn, und gleichwohl in ſeiner Blindheit in der Erreichung deſſelben Endzwecks aufs Beſte zuſammentreffen ſoll, ein Schöpfer der Welt exiſtiren, unter deſſen Regierung alles ſteht. Wo die teleologiſche Betrachtungsweiſe vorherrſcht, das

12) Liber de Deo ejusque attributis. Irenop. post a. D. 1656. Die Schrift ſollte dem Lehrbuch Joh. Volkel's, das Crell herausgab, zur Ergänzung dienen.

Verhältniß von Urſache und Wirkung aus dem Geſichtspunct eines beſtimmten Zweckes, eines beabſichtigten durch den göttlichen Willen zu realiſirenden Erfolgs aufgefaßt wird, müſſen Gott und Welt in ihrem beſtimmten Unterſchied auseinandergehalten werden, die Welt kann nur das Poſterius, Gott nur das Prius ſeyn, und ein inmanentes Verhältniß, in welchem in der Idee der Ewigkeit der Welt Gott und Welt einander gleichgeſezt ſind, iſt von ſelbſt ausgeſchloſſen. Die Argumentation Crells iſt daher beſonders gegen die Behauptung der Ewigkeit der Welt gerichtet, und er gibt ſeinem Argument die Wendung: Wenn die Welt einmal nicht war, ſo kann ſie nur durch einen Schöpfer geworden ſeyn, denn was einmal nicht war, kann unmöglich ohne eine wirkende Urſache geworden ſeyn. Daß nun aber die Welt einmal nicht war, ſomit auch ihre Exiſtenz nicht ohne einen Schöpfer des Univerſums gedacht werden kann, ſoll daraus erhellen, daß wenn die Welt ewig wäre, auch Menſchen und Thiere von Ewigkeit exiſtiren müßten, und demnach auch eine ewige Zeugung anzunehmen wäre, was gegen die Vernunft iſt, da ein Progreſſus ins Unendliche eine Unmöglichkeit iſt. Das Hauptintereſſe der Widerlegung der ariſtoteliſchen Lehre von der Ewigkeit der Welt liegt für Crell darin, daß nur wenn die Welt nicht ewig, ſomit auch nicht nothwendig iſt, alles aus der freiwirkenden Cauſalität des göttlichen Willens abgeleitet werden kann, womit alle weiteren Fragen über die Entſtehung der Welt abgeſchnitten ſind, da der Wille ſeine abſolute beſtimmende Urſache nur in ſich ſelbſt haben kann. Die Welt iſt demnach nur, weil Gott will, daß ſie iſt, und es erhellt hieraus, in welchem engen Zuſammenhang dieſe teleologiſche Argumentationsweiſe mit dem ganzen Standpunct des ſocinianiſchen Syſtems ſteht, deſſen höchſtes und leztes Princip immer der Wille iſt. Minder bedeutend ſind die beiden andern Argumente, jedoch gleichfalls ächt ſocinianiſch. Wie die ganze Natur von dem Da-

Reihe von Urſachen könne es geben, ſo daß ſich Urſache an Urſache anſchließe, und man nie auf eine lezte Wirkung komme, ebenſo müſſe es daher auch eine unendlich aufſteigende Reihe geben, ſo ſey es in dem einen Fall ganz anders als in dem andern. Eine unendlich abſteigende Reihe von Urſachen laſſe ſich begreifen, weil man nie bei einem abſolut Lezten, als der Vollendung des Ganzen, ſtehen bleiben könne. Bei der aufſteigenden Reihe aber verhalte es ſich anders, weil man bei dem Aufſteigen die ſämmtlichen Urſachen als eine ſchon gegebene Wirklichkeit vorausſezen müſſe. Man müſſe ſo ſchließen: wie es bei dem Herabſteigen unmöglich iſt, daß je alle Wirkungen exiſtiren, ſo iſt bei dem Hinaufſteigen unmöglich, daß alle Urſachen ins Unendliche exiſtiren. Wie falſch dieſer Schluß iſt, iſt klar. Es folgt aus ihm vielmehr das gerade Gegentheil, und es kann nur ſo geſchloſſen werden: wie es abwärts keinen Punct gibt, in welchem die Reihe der Wirkungen geſchloſſen iſt, ſo gibt es auch aufwärts keinen Punct, in welchem man nicht von Urſache zu Urſache weiter geführt wird. Iſt ein Unterſchied zwiſchen der abwärts ſteigenden und der aufwärts ſteigenden Reihe von Urſachen und Wirkungen, ſo kann es nur der Unterſchied der Zukunft und Vergangenheit ſeyn. Warum ſoll aber, wenn die Zukunft unendliches Werden iſt, die Vergangenheit nicht unendliches Geſchehenſeyn ſeyn? Das Falſche der Limborch'ſchen Argumentation iſt, daß ſie, weil das unendliche Werden der Zukunft eine erſt werdende, alſo keine ſeyende Wirklichkeit iſt, auch das unendliche Seyn der Vergangenheit für kein wirkliches Seyn, ſomit die unendliche Reihe für keine wahrhaft unendliche, ſondern eine blos endliche gehalten wiſſen will, was eine offenbare Verwirrung der Begriffe iſt. Ebenſo ſchwach iſt das Argument, daß, weil das Menſchengeſchlecht der Geſchichte zufolge einen beſtimmten Anfang gehabt habe, überhaupt kein unendlicher Progreß möglich ſey. Gegen die Idee eines Kreislaufes der natürlichen Urſachen

wendet Limborch ein, sie könne nicht gedacht werden, weil die Wirkung die Ursache, und die Ursache hinwiederum die Wirkung hervorbringen müßte, man hätte also eine Wirkung, welche die Ursache ihrer Ursache, und eine Ursache, welche die Wirkung ihrer Wirkung wäre, oder eine causa sui, welche sich selbst zur Voraussezung ihres Daseyns hat. Allen diesen Absurditäten und Widersprüchen könne man nur durch die Annahme einer ersten Ursache entgehen, die das Princip ihrer Existenz in sich selbst trage und alles durch ihren freien Willen hervorgebracht habe. Auf der Grundlage dieses Beweises für die Existenz einer absoluten Willensursache geht sodann Limborch zu der teleologischen Argumentation fort, indem er sich, wie Crell, die allen, auch den bewußtlosen, Naturwesen immanente Zweckbeziehung nur aus der Voraussezung einer höchsten alles lenkenden und nach Zwecken bestimmenden Ursache erklären kann. Die Ursache dieser allgemeinen Zweckmäßigkeit kann nicht die Natur seyn, weder die Natur der einzelnen Wesen, die sich ja eines Zweckes nicht bewußt sind, noch die allgemeine Natur, die nur die Gesammtheit der einzelnen Naturen, und als Allgemeines nur eine Abstraction unsers Geistes ist, sondern nur eine von den natürlichen Dingen verschiedene Substanz, d. h. Gott. Der lezte Zweck aber, auf welchen sich alles bezieht, ist der Nuzen der Menschen, und wie alles um des Menschen willen ist, so ist der Mensch Gottes wegen. Mit dieser teleologischen Betrachtungsweise verbindet auch Limborch nicht nur den Beweis aus dem allgemeinen Consensus aller Völker und Menschen, neben welchem auch auf das Gewissen als ein Zeugniß für die Existenz Gottes hingewiesen wird, sondern auch das Argument aus den Wundern, welche als Abweichungen von der gewöhnlichen Ordnung der Natur auf einen Herrn der Natur schließen lassen, der als Ordner der Naturgeseze von denselben auch abgehen kann.

Bei der Lehre von den göttlichen Eigenschaften konnte

für die Socinianer und Arminianer die Frage nicht gleichgültig ſeyn, wie ſich der Unterſchied, auf welchem ſie beruhen, zum Weſen Gottes ſelbſt verhält? Wer den Trinitätsunterſchied ſo entſchieden verwirft, wie die Socinianer und Arminianer (die Subordinationstheorie der Leztern ſezte ja gleichfalls den Unterſchied der Perſonen nicht in Gott, ſondern auſſer Gott), ſcheint überhaupt keinen realen Unterſchied im Weſen Gottes annehmen zu können. Die abſolute Einheit und Einfachheit des göttlichen Weſens iſt daher die Vorausſezung, von welcher Crell und Limborch in der Entwicklung der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften ausgehen [15]). Iſt Gott der ſchlechthin Eine, ſo kann der Unterſchied der Eigenſchaften nur in das ſubjective Bewußtſeyn fallen: die verſchiedenen göttlichen Eigenſchaften ſind nur das unter verſchiedenen Geſichtspuncten aufgefaßte Eine göttliche Weſen ſelbſt. Gleichwohl aber ſoll dieſer Unterſchied nicht blos ſubjectiv ſeyn. Auf der einen Seite iſt zwar der menſchliche Geiſt zu ſchwach, die verſchiedenen Erſcheinungen, in welchen die an ſich Eine und mit ſich identiſche Vollkommenheit Gottes ſich darlegt, als Einheit zu begreifen, und unter dem adäquaten Begriff ſich vorzuſtellen, es entſtehen ſo viele inadäquate Vorſtellungen, deren jede das göttliche Weſen nur unvollkommen und theilweiſe in ſich darſtellt, auf der andern Seite aber ſtellt ſich die Vollkommenheit Gottes nach der Verſchiedenheit der Objecte, auf welche ſie ſich bezieht, ſelbſt auf verſchiedene Weiſe dar [16]). Inſofern alſo iſt der Unter-

15) Crell a. a. O. S. 38. c. 16.: *Attributorum divinorum distinctio. — Satis hic nobis erit illud tenere, quod omnes fatentur, ea, quae naturaliter Deo insunt, nunquam a se invicem reipsa sejungi posse, interim tamen necesse est, ut et ista et cetera omnia aliter atque aliter animo concipiamus ac porro etiam describamus.* Vgl. Limborch a. a. O. S. 6. u. 52. c. 2.

16) A. a. O. S. 52.: *Distinctio, quae sit inter essentiam Dei*

ſchied der göttlichen Eigenſchaften nicht blos ſubjectiv, ſondern auch objectiv, in den Objecten wenigſtens, an welchen die Vollkommenheit Gottes ſich thätig äuſſert, wird ſie zur Vielheit und zu einem realen Unterſchied. Die Frage iſt nur, ob eine ſolche Verſchiedenheit göttlicher Thätigkeiten, in welchen das Weſen Gottes, obgleich an ſich Eines und daſſelbe, wenigſtens nach verſchiedenen Seiten ſich darſtellt, gedacht werden kann, ohne daß der Unterſchied in das Weſen Gottes ſelbſt geſezt wird. Limborch behauptet dieß, und meint, die Wirkungen können verſchieden und ſich entgegengeſezt ſeyn, wenn auch die Attribute an ſich Eins ſeyen: wenn Gott nach ſeiner Barmherzigkeit vergebe, ſo werde ſeine Gerechtigkeit nicht aufgehoben, und wenn er nach ſeiner Gerechtigkeit ſtrafe, ſo höre ſeine Barmherzigkeit nicht auf, im Strafen und Vergeben ſey er immer gerecht und barmherzig, nur zeige er die Wirkungen ſeiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht zu derſelben Zeit und an demſelben Object [17]). Wie kann aber dieß gedacht werden, ohne daß die Barmherzigkeit etwas weſentlich anderes iſt, als die Gerechtigkeit, und wie können dieſe beiden Eigenſchaften weſentlich verſchieden ſeyn, ohne daß das Princip ihres Unterſchieds in Gott ſelbſt geſezt wird? Noch deutlicher zeigt ſich dieß an dem Unterſchied des göttlichen Erkennens und Wollens. Auch dieſen Unterſchied will Limborch ſubjectiv nehmen. An ſich ſey die gött-

ejusque attributa, ut et inter ipsa attributa, non procedit a parte Dei, sed a parte rationis et conceptus nostri, qui tamen non pro arbitrio nostro finguntur, sed fundamentum habent in ipsa re. Essentia scilicet divina pro diversitate objectorum diversimode sese in operibus suis explicat. — Multos format mens nostra conceptus inadaequatos, — qui fundamentum habent in diversis operationibus Dei, quas quasi ab alia perfectione procedere sibi repraesentat.

17) A. a. O. S. 53.

liche Vollkommenheit im Erkennen und Wollen dieſelbe, nur wir ſtellen uns dieſelbe nicht nach demſelben Begriff und als dieſelbe Thätigkeit vor, ſondern unſre Vorſtellung des göttlichen Erkennens ſey eine andere als die Vorſtellung des göttlichen Wollens. Wenn nun aber Limborch den Grund dieſer Verſchiedenheit doch nur darin finden kann, daß der Act des Erkennens ein weſentlich anderer iſt, als der Act des Wollens, und wegen dieſer Verſchiedenheit der beiden Acte als eine aus der Idee der göttlichen Natur und Vollkommenheit ſich ergebende Conſequenz nicht zugeben will, daß Gott, was er erkennt, nothwendig auch wollen muß, weil er im Gegentheil Vieles erkennt, was er nicht will [18]), wie läßt ſich damit die Behauptung vereinigen, in Gott ſey kein Unterſchied des Erkennens und Wollens? Denn wenn auch dieſer Unterſchied, wie ſich von ſich ſelbſt verſteht, die Identität des göttlichen Weſens mit ſich ſelbſt nicht aufhebt, ſo kann doch hier nicht blos von einer Verſchiedenheit von Wirkungen die Rede ſeyn, in welchen die göttliche Vollkommenheit auſſerhalb des göttlichen Weſens ſich äuſſert, ſondern, wenn das göttliche Erkennen ein weſentlich anderer Act ſeyn ſoll, als das göttliche Wollen, kann das Princip des Unterſchieds nur ein Gott ſelbſt immanentes ſeyn, und es ergibt ſich uns demnach hieraus nur der Conflict, in welchen dieſe Theorie überhaupt mit ſich ſelbſt kommt, wenn ſie auf der einen Seite in dem ſchlechthin Einen Weſen Gottes jeden realen Unterſchied negirt, auf der andern aber doch das Weſen Gottes als ein wahrhaft perſönliches, ſowohl erkennendes als wollendes, conſtruiren will.

18) A. a. O. S. 6.: *Notio, qua Deum concipimus ut intelligentem, alia est ab ea, qua eum concipimus ut volentem, illiusque diversitatis fundamentum est diversitas, quae est in ipso intelligendi ac volendi actu. — Quia maximum inter actus volendi et intelligendi discrimen, — sequitur, — Deum multa intelligere, quae non vult.*

In der Lehre von den göttlichen Eigenschaften erhält das Verhältniß, in welchem der Mensch als endliches Subject zu Gott steht, seine nähere Bestimmung. Das arminianische System legt, wie das socinianische, das größte Gewicht darauf, daß der Mensch als freies sittliches Subject Gott gegenübersteht, und beide Systeme sind daher ganz besonders darauf bedacht, alle Bestimmungen fern zu halten, durch welche die sittliche Freiheit des Menschen beeinträchtigt und an die Stelle des freien Verhältnisses ein nothwendiges gesezt würde. Der Widerspruch gegen die calvinische Prädestinations-Idee rief das arminianische System hervor; dem F. Socinus schien nicht blos eine absolute Prädestination, sondern selbst eine absolute Präscienz mit der sittlichen Freiheit des Menschen unvereinbar zu seyn. Um diese Idee handelt es sich auch hier, und wir sehen an Joh. Crell, welches wesentliche Moment der socinianischen Gottes-Idee in der Frage über die Präscienz liegt [19]). Crell vertheidigt ganz den von Socinus aufgestellten Begriff der Präscienz, und erklärt es für völlig unrichtig, Gott eine bestimmte Kenntniß des in der Zukunft Zufälligen aus dem Grunde zuzuschreiben, weil er sonst nicht allwissend wäre, da er vielmehr ebendeßwegen, weil er allwissend sey, keine bestimmte Vorstellung des Zukünftigen habe. Seine Allwissenheit besteht darin, daß er nicht irrt, oder nichts sich vorstellt, was nicht der Wahrheit gemäß ist, die Wahrheit aber ist die Uebereinstimmung der Vorstellung mit der Sache selbst. Wer also das an sich Unbestimmte und nicht schlechthin Künftige als bestimmt und schlechthin künftig sich vorstellt, dessen Vorstellung hat keine objective Wahrheit, und wer den Begriff der göttlichen Allwissenheit so weit ausdehnen will, verfährt ebenso wie der, welcher zur Allmacht Gottes auch das rechnen zu müssen glaubt, daß er krank werden kann. Wie die

19) A. a. O. cap. 24. De sapientia Dei. S. 67 f.

Allmacht ſich nur auf das an ſich Mögliche bezieht, ſo kann die Allwiſſenheit ſich nur auf alles dasjenige erſtrecken, was ein möglicher Gegenſtand des Wiſſens iſt, und ſo wenig der Allmacht etwas entzogen wird, wenn man ſie nicht auf das an ſich Unmögliche ſich erſtrecken läßt, ebenſo wenig iſt dieß bei der Allwiſſenheit der Fall, wenn man das unter ihr nicht begreift, was der Natur der Sache nach nicht gewußt werden kann. Dahin gehört aber das Zufällige der Zukunft in ſeinem beſtimmten Sinn. Dieſe Anſicht von der Präſcienz Gottes, behauptet auch Crell, ſtreitet ſo wenig mit der Religion und Frömmigkeit, daß vielmehr das wahre Intereſſe der Religion ohne ſie gar nicht feſtgehalten werden kann. Behauptet man, daß Gott alles Künftige ſchlechthin von Ewigkeit beſtimmt weiß, ſo muß man auch annehmen, daß alles mit Nothwendigkeit geſchieht, woraus wieder folgt, daß es auch keine Freiheit des menſchlichen Willens, ſomit auch keine Religion gibt. Ja ſelbſt die Freiheit Gottes muß man läugnen, oder, was daſſelbe iſt, Gott ſelbſt negiren: denn wenn Gott alles von Ewigkeit beſtimmt weiß, ſo gibt es überhaupt nichts Zufälliges, d. h. nichts, was nicht blos in Beziehung auf ſeine Mittelurſachen, ſondern an ſich ſchlechthin ebenſogut geſchehen als nicht geſchehen kann. Steht alles an ſich in ſeiner objectiven Wahrheit feſt, ſo daß es von Gott von Ewigkeit in ihr erkannt iſt, ſo iſt alles nothwendig, denn nothwendig iſt, was immer iſt und war. Der Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen iſt von Ewigkeit beſtimmt, und es kann daher z. B. niemand ſündigen, ohne daß er von Ewigkeit zur Sünde beſtimmt war, woraus folgt, daß es keine ſittliche Schuld gibt. Wollte man behaupten, daß wenn auch die Wahrheit von allem von Ewigkeit beſtimmt iſt, es gleichwohl etwas abſolut Zufälliges gebe, ſo müßte daſſelbe ſowohl möglich als unmöglich ſeyn. Das abſolut Zufällige kann ſowohl geſchehen als nicht geſchehen und das Eine iſt ſo wahr als das Andere; iſt aber die

Wahrheit des Künftigen ſchon beſtimmt, ſo kann nicht beides zugleich, ſondern nur entweder das Eine oder das Andere wahr ſeyn. Eine andere Unmöglichkeit, die ſich aus jener Vorausſezung ergibt, iſt, daß Gott unendliche Male irren kann. Denn wenn von zwei in der Zukunft möglichen Fällen der eine beſtimmt wahr iſt und von Ewigkeit beſtimmt erkannt, und doch etwas Zufälliges iſt, ſo iſt es möglich, daß er ſich anders ereignet, als Gott weiß, denn wenn er ſich nicht anders ereignen könnte, ſo wäre er nicht mehr zufällig, weil, was einmal iſt, nicht mehr zufällig, ſondern nothwendig iſt. Entweder muß man alſo läugnen, daß es etwas abſolut Zufälliges gibt, oder geſtehen, daß das Künftige als etwas Zufälliges nicht mit Beſtimmtheit gewußt werden kann. Sagt man, um die Freiheit Gottes aufrecht zu erhalten, jezt zwar, ſeitdem durch den Rathſchluß Gottes alles beſtimmt iſt, gebe es nichts abſolut Zufälliges mehr, vorher aber ſey alles unbeſtimmt geweſen und Gott habe es frei beſtimmt, ſeine Freiheit könne daher nicht in Anſpruch genommen werden, wenn er auch jezt nicht gegen ſeinen Rathſchluß handeln könne, — ſo muß man entweder zugeben, daß es einen Zeitpunct gab, in welchem das Wiſſen Gottes noch kein beſtimmtes war, weil ja der Inhalt ſeines Wiſſens erſt durch den nachfolgenden Rathſchluß beſtimmt worden iſt, oder wenn es keinen ſolchen Zeitpunct gab, ſo liegt ebendarin, daß es nichts abſolut Zufälliges gibt, daß alles von Gott beſtimmt und nothwendig iſt. Es gibt daher in allem, was von Ewigkeit exiſtirt, keine Freiheit, ſondern eine abſolute Nothwendigkeit, und wenn man auch ſagt, Gott habe alles frei beſtimmt, ſo kann man den Conſequenzen nicht entgehen, die aus der Negation des Zufälligen ſich ergeben. Gott hat ſich ſelbſt in alle Ewigkeit einer unabänderlichen Nothwendigkeit unterworfen, oder ſich ſelbſt deſſen begeben, was zum Begriff ſeines Weſens gehört. Es folgt ferner daraus die gottloſe Behauptung, daß Gott, ungeachtet es nur von ihm abhieng,

beſchloß, daß alle Menſchen ſündigen und großentheils bis ans Ende in ihren Sünden beharren, während doch zugleich die Nothwendigkeit des Sündigens die Sünde ſelbſt aufhebt; es folgt, daß der Heilige der Urheber der Sünde iſt, daß dem Gerechten die größte Ungerechtigkeit, dem Gütigen die größte Grauſamkeit zuzuſchreiben iſt, wenn er die zu ewigen Strafen verdammte, die nicht anders handeln können, als ſie handeln, und daß er ſich ſelbſt durch einen ewigen Beſchluß zu der völlig zweckloſen Mühe verdammte, die zur Buße und Bekehrung zu ermahnen, in Anſehung welcher er zugleich beſchloſſen hat, daß alle dieſe Bemühungen nie einen Erfolg haben können. In den Abgrund aller dieſer und anderer Conſequenzen muß man ſich alſo hineinſtürzen, wenn man eine Präſcienz Gottes im abſoluten Sinne behauptet.

Demungeachtet ſind auch in dieſem Puncte die Arminianer mit den Socinianern nicht einverſtanden. Sie halten die entgegengeſezte Behauptung feſt, daß Gott das Zufällige vorausweiß, und daß es durch ſein Vorauswiſſen nicht aufhört, ein Zufälliges zu ſeyn. Den unmittelbarſten Beweis der Wahrheit dieſer Behauptung findet Limborch [20]) darin, daß Gott nach mehreren Stellen der Schrift auch Sünden vorausſagt, ſomit etwas vorausweiß, was ſeiner Natur nach nur etwas Freies und Zufälliges ſeyn kann. Die ſocinianiſche Einwendung, daß was noch nicht objectiv iſt, auch nicht vorausgewußt werden kann, gibt Limborch inſofern nicht zu, als zur Unendlichkeit des göttlichen Wiſſens auch dieß gehört, daß er weiß, wie ſich der Menſch durch ſeine freie Willensbeſtimmung entſcheiden wird. Sofern aber, was nur dieſelbe Einwendung in einer andern Form iſt, das Wiſſen nur nach ſeinem Gegenſtand ſich richten kann, ſomit das Zukünftige deßwegen nicht mit Gewißheit gewußt wer-

20) Theol. christ. Libr. II. cap. 8. S. 64.

den kann, weil es als Zufälliges ungewiß ist, unterscheidet Limborch zwischen absoluten und relativen Bestimmungen einer Sache. Nothwendigkeit und Zufälligkeit sind absolute Bestimmungen, Gewißheit und Ungewißheit relative. Dieselbe Sache kann nicht zugleich nothwendig und zufällig, wohl aber nach den verschiedenen Subjecten, auf die sie sich bezieht, zugleich gewiß und ungewiß seyn, und wie das Nothwendige ungewiß seyn kann, so kann das Zufällige gewiß seyn, sofern es nämlich auf die Allwissenheit Gottes bezogen wird. Es ist daher nur eine Verwechslung unsers menschlichen Standpunkts mit dem göttlichen, wenn wir, weil für uns nur das Nothwendige gewiß, das Zufällige aber ungewiß ist, überhaupt das Gewisse mit dem Nothwendigen und das Ungewisse mit dem Zufälligen identificiren. Daß dadurch die Lösung der Frage nicht sowohl wirklich gegeben, als vielmehr nur weiter hinausgeschoben ist, kann Limborch sich selbst nicht verbergen, wenn er nun erst auf die Einwendung kommt, daß wenn Gott das Zufällige in der Zukunft vorausweiß, die Zukunft desselben ebendeßwegen als Wahrheit anzusehen ist, aber auch was er zur Hebung dieser Schwierigkeit sagt, ist theils unklar, theils ungenügend. Er hält sich in lezter Beziehung an den hergebrachten Begriff der necessitas consequentiae, indem er zwischen der nach geschehener Entscheidung nicht mehr indifferenten, in Ansehung ihres Princips aber stets indifferenten Handlung unterscheidet. Bei allem diesem drängt sich immer wieder die Frage auf, wie, was einmal für Gott objectiv feststeht, für das endliche Subject noch Sache der freien subjectiven Entscheidung seyn kann, oder wie das absolute Vorauswissen nicht zugleich ein Vorausbestimmen ist. Das Eigenthümliche der Arminianer aber ist auch hier, daß sie auf die Frage überhaupt als eine blos speculative kein Gewicht legen und es für indifferent erklären, ob man sie so oder anders zu lösen sucht: die Hauptsache sey doch immer nicht, daß Gott unsere Handlungen voraus-

weiß, ſondern daß wir die zurechnungsfähigen Subjecte derſelben ſind.

Dieß iſt der Punct, in welchem die Arminianer und Socinianer wieder zuſammentreffen. Wie auch das abſolute Weſen Gottes beſtimmt werden mag, ihre feſte unüberſchreitbare Schranke hat die Abſolutheit Gottes in der ſittlichen Freiheit des Menſchen, die ſein abſolutes Recht iſt. Dieſes abſolute Recht, das der Menſch als endliche Creatur Gott gegenüber hat, wird von den Socinianern und Arminianern in der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften noch beſonders darin anerkannt, daß ihnen eine unendliche Strafe im größten Widerſpruch mit der Endlichkeit der Creatur und ebendarum auch mit der Gerechtigkeit Gottes zu ſtehen ſcheint. So groß auch das Recht des Schöpfers gegen die Creatur ſeyn mag, die Wohlthat der Schöpfung würde unendlich aufgewogen, wenn der Schöpfer das Recht hätte, über die endliche Creatur eine unendliche Strafe zu verhängen [21]).

---

21) Crell a. a. O. De potestate Dei c. 23. S. 56.: *Potestas divina non eo usque est extendenda, ut statuatur, eum posse quippiam ad aeternos cruciatus sine ulla conditione, quae in ipsius creaturae arbitrio posita sit, producere. Id enim ab omni rectitudine atque aequitate tam abhorret, quam quod maxime.* Vgl. Limborch a. a. O. II, 12. S. 83.: *Jus Dei ulterius extendendum non est, quam beneficium creationis et vitae aeternae praemium a Deo exspectandum permittit. — Dicimus ergo, — dolores infernales, seu intensione et extensione infinitos creaturae innocenti inflictos, summam Dei erga creaturam injustitiam arguere. Licet enim creatura nihil sibi boni a creatore deberi contendere possit, jus tamen creatoris beneficiis in creaturam collatis et suae naturae rectitudine limitatur: beneficium autem creationis nullo modo cum doloribus infernalibus conferri meretur: praestat enim non esse, quam in aeternum miserum esse.*

Auch dieß ist demnach ein Punct, in welchem auf dem Standpunct dieser beiden Systeme dem endlichen Subject die Unendlichkeit seines Wesens zur Selbstgewißheit geworden ist. Wie die sittliche Freiheit des Menschen auf keine Weise beschränkt und aufgehoben werden kann, so steht als absolute Wahrheit fest, daß es keine unendliche Strafe geben kann, weil in der Unendlichkeit der Strafe das endliche Subject sich selbst aufgeben, den absoluten Inhalt seines Selbstbewußtseyns verläugnen müßte.

Fünftes Kapitel.

K. Schwenkfeld und die Mystiker.

Mit Kaspar Schwenkfeld, mit welchem die Reihe der protestantischen Mystiker beginnt, werden wir auf einen neuen Punct des allgemeinen im Bewußtseyn jener Zeit erfolgenden Umschwungs versezt. Je reicher jene so tief bewegte, in einer so großartigen Wiedergeburt des geistigen Lebens begriffene Epoche an eigenthümlichen Erscheinungen ist, je verschiedenartiger die Gestalten sind, in welchen der Geist jener Zeit zu einer neuen Form des Daseyns sich auszuprägen suchte, je weiter die einzelnen Puncte auseinanderliegen, von welchen bald diese, bald jene Richtung ausgeht, eine um so wichtigere Aufgabe ist es, das innere gemeinsame Band, das alle diese Elemente einer neu sich gestaltenden geistigen Welt zur Einheit verknüpft, nie aus dem Auge zu verlieren. Ueberall ist es dieselbe Bewegung, in welcher das im innersten Grunde seines Selbstbewußtseyns bewegte Subject bei der starren Aeusserlichkeit des objectiv Göttlichen nicht mehr stehen bleiben kann, sondern mit dem absoluten Grunde seines Heils sich auf absolute Weise Eins wissen will. Ebendaraus ist es zu erklären, daß jezt weniger von der Trinitätslehre als von

der Lehre von der Perſon Chriſti die Rede iſt. Wie ſich die drei Perſonen des Einen göttlichen Weſens in ihrer Einheit und Dreiheit zu einander verhalten, wie die Einheit eine Dreiheit und die Dreiheit eine Einheit ſeyn kann, welches Intereſſe kann dieſe Frage in ihrer Abſtractheit haben, wenn ſie nicht ihre concrete Bedeutung durch die Frage erhält, auf welche Weiſe durch die im Weſen Gottes unterſchiedenen Perſonen für den Menſchen ſelbſt die Gewißheit und Realität ſeines Heiles vermittelt wird? Nicht die Einheit in der Dreiheit, ſondern die Einheit Gottes und des Menſchen, ſofern in ihr der Menſch ſeine abſolute Bedeutung ſelbſt hat, iſt der Grundgedanke, welcher bald ſo, bald anders aufgefaßt, immer wiederkehrt. In Luther und den teutſchen Reformatoren iſt dieſer Grundgedanke in der unendlichen intenſiven Bedeutung ausgeſprochen, welche ſie dem Glauben gaben. Der Glaube, in welchem der Menſch für ſich ſelbſt nichts iſt, und doch zugleich das durch Chriſtus in die Einheit mit Gott aufgenommene Subject, iſt die Form, in welcher die gottmenſchliche Einheit der Perſon des Erlöſers ſelbſt ſubjectiv wird. Was der Glaube in dieſem ſubjectiven Sinne iſt, iſt in der calviniſchen Lehre in dem ewigen Gedanken der abſoluten Prädeſtination objectiv aufgefaßt. Wie dieſe über das Subject in unendlicher Ferne hinausliegende Objectivität der Prädeſtination die Unendlichkeit der Subjectivität des Glaubens ſelbſt wieder aufzuheben ſchien, ſo konnte auch der Glaube als eine zu äuſſerliche und ſubjective Form erſcheinen, als eine bloße Beziehung zu dem objectiven Grunde des Heils, in welcher die Einheit Gottes und des Menſchen an ſich noch nicht enthalten war, und ebendeßwegen der Menſch, als das endliche Subject, ſeine abſolute Bedeutung noch nicht hatte. Das iſt der wahre innere Grund der von verſchiedenen Seiten gegen die lutheriſche Reformation erhobenen Oppoſition, in welcher Parteien der verſchiedenſten Richtung in dem Vorwurfe zuſammenſtimmten, daß die lutheriſche Lehre

vom Glauben und der Rechtfertigung dem wahren religiösen Interesse deßwegen nicht entspreche, weil sie den Menschen in ein zu äusserliches Verhältniß zu dem objectiven Grunde des Heils in Gott und Christus seze. Diese Einheit des Menschen mit dem absoluten Grunde seines Heils tiefer aufzufassen, die Einheit Gottes und des Menschen als eine an sich seyende zu begreifen, im Wesen des endlichen Subjects selbst den absoluten Punct zu finden, in welchem er sich auf absolute Weise mit Gott Eins wissen kann, ist die gemeinsame Tendenz eines Servet, eines Socin, eines Schwenkfeld. Daß es für den Menschen keine Gewißheit seines Heils gibt, wenn nicht Christus auch dem Fleische nach der natürliche Sohn Gottes, das Wort an sich Mensch ist, Gott selbst in dem mit dem Worte identischen durch Christus mitgetheilten Geist zur substanziellen persönlichen oder geistigen Einheit mit dem Menschen sich zusammenschließt, ist der Grundgedanke der Lehre Servets. Der Mensch muß sich also an sich mit Gott Eins wissen können, wenn er sich seiner selbst auf absolute Weise bewußt seyn soll. Um dieses absolute Bewußtseyn ist es auch Socin zu thun, aber nach Socin kann sich der Mensch nur in dem an sich Menschlichen mit sich selbst identisch wissen, weil zu dieser Identität des Wissens vor allem das menschliche Mitgefühl gehört, das nur eine an sich menschliche Natur haben kann. Darum muß Christus selbst wesentlich Mensch seyn, wenn der Mensch in ihm die Gewißheit seines Heils haben soll; um sich aber in ihm mit dem absoluten Grunde seines Heils Eins wissen zu können, muß das an sich Menschliche der Person Christi selbst zu absoluter göttlicher Bedeutung erhoben seyn. In diesem Bewußtseyn der Einheit mit einem an sich und wesentlich menschlichen Erlöser glaubt der Socinianer eine weit höhere Selbstgewißheit seines Heils zu haben als der Lutheraner: er weiß es, daß sein Erlöser auch in der höhern göttlichen Würde, die er hat, für ihn durch und durch Mensch ist.

Eben dieß iſt nun aber auch der Punct, in welchem Schwenkfeld mit Socin zuſammenſtimmt: auch für ihn ruht alle Hoffnung des Heils darauf, daß Chriſtus ſeinem göttlichen Seyn und Weſen nach weſentlich Fleiſch iſt, oder das Fleiſch Chriſti mit der göttlichen Subſtanz ſelbſt völlig Eins geworden iſt. Nur im Fleiſche Chriſti kann der Chriſt ſein ſubſtanzielles Weſen wieder erkennen und ſich mit ſich ſelbſt Eins wiſſen; damit er ſich aber nicht blos mit ſich ſelbſt, ſondern auch mit dem Abſoluten Eins wiſſen könne, muß das Fleiſch ſelbſt vergöttlicht und jede Schranke aufgehoben ſeyn, welche es von der göttlichen Subſtanz trennen könnte. Es muß alſo nach Schwenkfeld wie nach Socin vor allem ein ſubſtanziell Menſchliches ſeyn, ohne welches das Heil des Chriſten nicht der Inhalt ſeines Selbſtbewußtſeyns werden kann, aber dieſes Menſchliche muß, um die abſolute Vermittlung des Heils zu ſeyn, ſelbſt zu abſoluter Bedeutung erhoben, das Göttliche muß ihm ſelbſt immanent und mit ihm unmittelbar Eins geworden ſeyn.

Hiemit iſt ſchon der weſentliche Standpunct Schwenkfelds bezeichnet. Von dem Fleiſche Chriſti geht ſeine ganze Betrachtungsweiſe aus, das Fleiſch iſt die nothwendige Vermittlung für alles, was zum Inhalt des chriſtlich-religiöſen Bewußtſeyns gehört, aber das Eigene der Lehre Schwenkfelds iſt, daß er über den Saz, Chriſtus iſt weſentlich Fleiſch, ſogleich zu dem andern forteilt, das Fleiſch Chriſti kann nicht blos natürliches creatürliches Fleiſch ſeyn, ſondern alles Creatürliche muß in ihm aufgehoben und in die göttliche Subſtanz übergegangen ſeyn [1]). Denn wäre

1) Das iſt der bei Schwenkfeld ſo oft wiederkehrende Saz. Man vgl. z. B. eine ſeiner Hauptſchriften: Confeſſion und Erklärung vom Erkanntnuß Chriſti in ſeiner göttlichen Herrlichkeit, im erſten Theil der chriſtlichen orthodoxiſchen Bücher und Schrifte des edlen, theuren, von Gott hochbegnadeten und gottſelig

ht, argumentirte Schwenkfeld, in Christus das Fleisch mit tt Eins und das Wesen Gottes selbst, so hätten wir ja r einen getheilten Christus, er wäre kein Ganzes, keine heit, es wäre in ihm immer noch ein Unterschied, wel- r in ihm keine wahre Person erkennen läßt [2]). Wie es h also mit dem verklärten und vergöttlichten Fleische Christi chalte, ist der Hauptgegenstand einer Frage, durch deren lument Schwenkfeld mit dem wahren Interesse der Refor-

---

Mannes C. Schwenkfeld u. s. w. 1564. S. 104.: Darum so ist weiter keine Erkanntnuß Christi unser Bedenken, aus h. Schrift Anweisung, nicht allein wie das Wort Fleisch und Gott Mensch ist worden, sondern auch wie hinwiederum das Fleisch durch die allmächtige Kraft des Worts Gottes des Vaters (damit es unzertrennlich in Ewigkeit vereiniget) in Gott habe gewachsen und zugenommen, wie es darnach durch die Auferweckung sey vom Tode ins göttliche Leben wiedergeboren, verkläret und erneuert, durch die Himmelfahrt in Gott erhöht, durch das Sitzen zur Rechten Gottes in der Glorie ganz herrlich und göttlich gemacht, ja aus solcher allmächtigen Kraft oder Verklärung und Vereinigung in Ehren, Macht und Vermögen, alles das, was Gott worden, also daß der herrliche Mensch, der Herr Jesus Christus, das göttliche Wesen und Reich zu verwalten, erblich zu besitzen und ewig inne zu haben, auch andern auszuspenden und mitzutheilen vollkommen hat erlanget und eingenommen.

2) A. a. O. S. 105.: Bei welchem allem gestehe ich abermals — hell und klar — ob ich wohl Christum eine Person von zweien Naturen, Gott und Mensch, auch jezt im Himmel glaube und bekenne, daß doch der Mensch in Christo kein ander Wesen jezt habe, denn Gott, daß Gottes ewiges Wesen auch dieses Menschen Wesen nun ganz eigen ist worden, darum ich Christum nicht kann noch soll so weit von ihm selbst theilen oder trennen, und eine Natur in Gott, die andere in die Creatur stellen, wenn er anders eine Person, ja ein ganzer eingeborner Sohn Gottes, wie die christliche Kirche mit allen wahren Christen glaubt, soll seyn und ewig bleiben.

mation im engſten Zuſammenhang zu ſtehen ſcheint. Nach dem das göttliche Wort und die heilige Schrift, ſagt Schwenfeld [3]), wieder allgemein hervorgekommen, wodurch uns unſere Sünden, nicht allein die auswendigen böſen Werke, ſonder auch die innerliche Bosheit und Verderbniß unſerer ganzen menſchlichen Natur mehr denn vormals bekannt geworden daß wir nun auch mehr wiſſen, wohin wir ſie ſollen tragen und durch wen ſie uns vergeben werden, und nachdem Chriſtus in dieſer Zeit vielen gutherzigen Menſchen Luſt, Freud und Eifer gegeben, ſich um ſeine ſeligmachende Erkenntniß etwas näher und mehr zu bekümmern, ſolchem mit Zeugniß der heiligen Schrift ſowohl als ſeiner Glorie und Herrlichkeit fleißiger denn vormals nachzuforſchen, ſo habe ſich unter anderem ein Bedenken, Frage, Span und Bekümmerniß nicht allein um die Perſon Chriſti und ſeine Wohlthat, ſonder auch um die Naturen in der Perſon und ihren Reichthum Kraft, Macht und Vermögen, ſonderlich aber um die Menſchheit Jeſu Chriſti bei vielen Gewiſſen erboren, nämlich, wo und wer Chriſtus nach ſeinem Menſchen ſey, und damit er gründlich verſtanden werde, ſo ſey ſolches Bedenken, die Frage und Erforſchung vornämlich um den glorificirten verklärten Leib Chriſti, ſein Fleiſch und Blut, ob auch die menſchliche Natur in Chriſto, ſein Fleiſch und Blut nunmehr nach vollbrachtem Amte ſeines Kreuzes zur Gerechtwerdung, Heiligung und Seligkeit uns nuz ſey, und ſolche Dinge mit der vereinigten göttlichen Natur im heiligen Geiſt wirke, oder ob die Natur des Worts in Chriſtus allein die ganze Juſtification oder Gerechtmachung des Sünders ohne die menſchliche Natur nunmehr wirke und unſere Seligkeit ohne das Fleiſch und Blut Chriſti ausrichte, worin man keine vergebliche unnüze Bekümmerniß, oder eine bloße Spizfindigkeit ſehen könne, ſondern es ſey ein ganz nothwendiges Bedenken

3) A. a. O. S. 91.

nen Zeiten über die Erkenntniß Christi hervorgethan

Die eine bestreite, daß Christus nach seiner Mensch-
r wahre, natürliche, eingeborene Sohn Gottes sey, sie
ihn nur für einen angenommenen Gnadensohn halten,
r eine geschaffene Creatur sey und ewig Creatur bleibe.
behaupte, daß der Mensch in Christus, oder Christus
der menschlichen Natur, auch jezt, in der Glorie nach
Verklärung und Erhöhung, viel weniger sey und ver-
als nach der Natur des Worts, und daß Gottes
, der h. Geist, die göttliche Gerechtigkeit und unsere
eit allein von Gott, der Natur des Worts und nicht
anzen Christus, als dem Gottmenschen, an uns gelange,
eßhalb sey Christus nach seiner Menschheit eigentlich
nzubeten und göttlich zu verehren, ja daß der Mensch
Christus mit seinem Blut und Fleisch keineswegs ins
der göttlichen Dreieinigkeit gehöre, sondern davon aus-
ssen sey. Nach der andern dieser entgegengesezten Par-
zegen sey Christus nach beiden vereinigten Naturen
ganzen Person unser ganzer Seligmacher, Herr und
ngetheilt, die eine Person in der göttlichen Dreieinig-
und keineswegs eine Creatur, sondern der eingeborene
iche Sohn Gottes seines Vaters, kein angenommener
nsohn, sondern ganz Gott und Mensch, Ein Sohn, ja
s eigener Sohn, weswegen ihm auch nach seinen bei-

Eben dieß iſt nun aber auch der Punct, in welchem Schwenkfeld mit Socin zuſammenſtimmt: auch für ihn ruht alle Hoffnung des Heils darauf, daß Chriſtus ſeinem göttlichen Seyn und Weſen nach weſentlich Fleiſch iſt, oder das Fleiſch Chriſti mit der göttlichen Subſtanz ſelbſt völlig Eins geworden iſt. Nur im Fleiſche Chriſti kann der Chriſt ſein ſubſtanzielles Weſen wieder erkennen und ſich mit ſich ſelbſt Eins wiſſen; damit er ſich aber nicht blos mit ſich ſelbſt, ſondern auch mit dem Abſoluten Eins wiſſen könne, muß das Fleiſch ſelbſt vergöttlicht und jede Schranke aufgehoben ſeyn, welche es von der göttlichen Subſtanz trennen könnte. Es muß alſo nach Schwenkfeld wie nach Socin vor allem ein ſubſtanziell Menſchliches ſeyn, ohne welches das Heil des Chriſten nicht der Inhalt ſeines Selbſtbewußtſeyns werden kann, aber dieſes Menſchliche muß, um die abſolute Vermittlung des Heils zu ſeyn, ſelbſt zu abſoluter Bedeutung erhoben, das Göttliche muß ihm ſelbſt immanent und mit ihm unmittelbar Eins geworden ſeyn.

Hiemit iſt ſchon der weſentliche Standpunct Schwenkfelds bezeichnet. Von dem Fleiſche Chriſti geht ſeine ganze Betrachtungsweiſe aus, das Fleiſch iſt die nothwendige Vermittlung für alles, was zum Inhalt des chriſtlich-religiöſen Bewußtſeyns gehört, aber das Eigene der Lehre Schwenkfelds iſt, daß er über den Saz, Chriſtus iſt weſentlich Fleiſch, ſogleich zu dem andern forteilt, das Fleiſch Chriſti kann nicht blos natürliches creatürliches Fleiſch ſeyn, ſondern alles Creatürliche muß in ihm aufgehoben und in die göttliche Subſtanz übergegangen ſeyn [1]). Denn wäre

1) Das iſt der bei Schwenkfeld ſo oft wiederkehrende Saz. Man vgl. z. B. eine ſeiner Hauptſchriften: Confeſſion und Erklärung vom Erkanntnuß Chriſti in ſeiner göttlichen Herrlichkeit, im erſten Theil der chriſtlichen orthodoxiſchen Bücher und Schriften des edlen, theuren, von Gott hochbegnadeten und gottſeligen

nicht, argumentirte Schwenkfeld, in Christus das Fleisch mit Gott Eins und das Wesen Gottes selbst, so hätten wir ja nur einen getheilten Christus, er wäre kein Ganzes, keine Einheit, es wäre in ihm immer noch ein Unterschied, welcher in ihm keine wahre Person erkennen läßt [2]). Wie es sich also mit dem verklärten und vergöttlichten Fleische Christi verhalte, ist der Hauptgegenstand einer Frage, durch deren Moment Schwenkfeld mit dem wahren Interesse der Refor-

---

Mannes C. Schwenkfeld u. s. w. 1564. S. 104.: Darum so ist weiter keine Erkanntnuß Christi unser Bedenken, aus h. Schrift Anweisung, nicht allein wie das Wort Fleisch und Gott Mensch ist worden, sondern auch wie hinwiederum das Fleisch durch die allmächtige Kraft des Worts Gottes des Vaters (damit es unzertrennlich in Ewigkeit vereiniget) in Gott habe gewachsen und zugenommen, wie es darnach durch die Auferweckung sey vom Tode ins göttliche Leben wiedergeboren, verkläret und erneuert, durch die Himmelfahrt in Gott erhöht, durch das Sizen zur Rechten Gottes in der Glorie ganz herrlich und göttlich gemacht, ja aus solcher allmächtigen Kraft oder Verklärung und Vereinigung in Ehren, Macht und Vermögen, alles das, was Gott worden, also daß der herrliche Mensch, der Herr Jesus Christus, das göttliche Wesen und Reich zu verwalten, erblich zu besizen und ewig inne zu haben, auch andern auszuspenden und mitzutheilen vollkommen hat erlanget und eingenommen.

2) A. a. O. S. 105.: Bei welchem allem gestehe ich abermals — hell und klar — ob ich wohl Christum eine Person von zweien Naturen, Gott und Mensch, auch jezt im Himmel glaube und bekenne, daß doch der Mensch in Christo kein ander Wesen jezt habe, denn Gott, daß Gottes ewiges Wesen auch dieses Menschen Wesen nun ganz eigen ist worden, darum ich Christum nicht kann noch soll so weit von ihm selbst theilen oder trennen, und eine Natur in Gott, die andere in die Creatur stellen, wenn er anders eine Person, ja ein ganzer eingeborner Sohn Gottes, wie die christliche Kirche mit allen wahren Christen glaubt, soll seyn und ewig bleiben.

mation im engſten Zuſammenhang zu ſtehen ſcheint. Nachdem das göttliche Wort und die heilige Schrift, ſagt Schwenkfeld [3]), wieder allgemein hervorgekommen, wodurch uns unſere Sünden, nicht allein die auswendigen böſen Werke, ſondern auch die innerliche Bosheit und Verderbniß unſerer ganzen menſchlichen Natur mehr denn vormals bekannt geworden, daß wir nun auch mehr wiſſen, wohin wir ſie ſollen tragen, und durch wen ſie uns vergeben werden, und nachdem Chriſtus in dieſer Zeit vielen gutherzigen Menſchen Luſt, Freude und Eifer gegeben, ſich um ſeine ſeligmachende Erkenntniß etwas näher und mehr zu bekümmern, ſolchem mit Zeugniß der heiligen Schrift ſowohl als ſeiner Glorie und Herrlichkeit fleißiger denn vormals nachzuforſchen, ſo habe ſich unter anderem ein Bedenken, Frage, Span und Bekümmerniß nicht allein um die Perſon Chriſti und ſeine Wohlthat, ſondern auch um die Naturen in der Perſon und ihren Reichthum, Kraft, Macht und Vermögen, ſonderlich aber um die Menſchheit Jeſu Chriſti bei vielen Gewiſſen erboren, nämlich, was und wer Chriſtus nach ſeinem Menſchen ſey, und damit es gründlich verſtanden werde, ſo ſey ſolches Bedenken, dieſe Frage und Erforſchung vornämlich um den glorificirten verklärten Leib Chriſti, ſein Fleiſch und Blut, ob auch die menſchliche Natur in Chriſto, ſein Fleiſch und Blut nunmehr nach vollbrachtem Amte ſeines Kreuzes zur Gerechtwerdung, Heiligung und Seligkeit uns nuz ſey, und ſolche Dinge mit der vereinigten göttlichen Natur im heiligen Geiſt wirke, oder ob die Natur des Worts in Chriſtus allein die ganze Juſtification oder Gerechtmachung des Sünders ohne die menſchliche Natur nunmehr wirke und unſere Seligkeit ohne das Fleiſch und Blut Chriſti ausrichte, worin man keine vergebliche unnüze Bekümmerniß, oder eine bloße Spizfindigkeit ſehen könne, ſondern es ſey ein ganz nothwendiges Bedenken,

3) A. a. O. S. 91.

das dazu diene, Chriſtus als Gott und als Menſchen nach ſeinen beiden Naturen recht zu erkennen, wie auch ſeine Herrlichkeit und den Grund unſers chriſtlichen Glaubens zu erhalten, daß wir wiſſen, wer Chriſtus ſey, was von ihm zu halten und zu glauben, und was wir durch ihn zu hoffen und zu gewarten haben. Um ſeine Anſicht näher zu beſtimmen, unterſcheidet Schwenkfeld zwei Parteien, die ſich zu verſchiedenen Zeiten über die Erkenntniß Chriſti hervorgethan haben. Die eine beſtreite, daß Chriſtus nach ſeiner Menſchheit der wahre, natürliche, eingeborene Sohn Gottes ſey, ſie wolle ihn nur für einen angenommenen Gnadenſohn halten, welcher eine geſchaffene Creatur ſey und ewig Creatur bleibe. Sie behaupte, daß der Menſch in Chriſtus, oder Chriſtus nach der menſchlichen Natur, auch jezt, in der Glorie nach ſeiner Verklärung und Erhöhung, viel weniger ſey und vermöge, als nach der Natur des Worts, und daß Gottes Gnade, der h. Geiſt, die göttliche Gerechtigkeit und unſere Seligkeit allein von Gott, der Natur des Worts und nicht vom ganzen Chriſtus, als dem Gottmenſchen, an uns gelange, und deßhalb ſey Chriſtus nach ſeiner Menſchheit eigentlich nicht anzubeten und göttlich zu verehren, ja daß der Menſch Jeſus Chriſtus mit ſeinem Blut und Fleiſch keineswegs ins Weſen der göttlichen Dreieinigkeit gehöre, ſondern davon ausgeſchloſſen ſey. Nach der andern dieſer entgegengeſezten Partei dagegen ſey Chriſtus nach beiden vereinigten Naturen ſeiner ganzen Perſon unſer ganzer Seligmacher, Herr und Gott ungetheilt, die eine Perſon in der göttlichen Dreieinigkeit, und keineswegs eine Creatur, ſondern der eingeborene natürliche Sohn Gottes ſeines Vaters, kein angenommener Gnadenſohn, ſondern ganz Gott und Menſch, Ein Sohn, ja Gottes eigener Sohn, weßwegen ihm auch nach ſeinen beiden vereinigten Naturen in der Glorie Gottes ſeines Vaters alle göttliche Ehre zukomme, nicht blos in Folge einer communicatio idiomatum, in welcher auch Schwenkfeld nur

den und Schäze Gottes, die zur Gerechtwerdung und Seligkeit des Menſchen gehören, können nicht durch die Vermittlung einer Creatur zu den Menſchen gelangen, weil das creatürliche Weſen das Weſen Gottes mit ſeinem Zuſtande nicht erreichen und erkennen kann, wie könnte alſo das, was im Weſen Gottes iſt, durch das creatürliche Weſen in die Seele des Menſchen kommen [7]? Und wenn nach dem chriſtlichen Glauben unläugbar iſt, daß Gott die Seele und den innerlichen Menſchen mit nichts anderem zum ewigen Leben ſpeiſet, nährt und im Gewächſe der Reinigkeit fortführt, denn mit ſeinem Eigenthum, nicht mit erſchaffenen Dingen, oder Creaturen, welche auch keineswegs die Seele erreichen können, ſondern mit dem, das ſeiner göttlichen Natur, ſeiner Art und Heiligkeit iſt, wie kann Chriſtus das lebendig machende Himmelsbrod, das überweſentliche Brod, die wahre Speiſe des ewigen Lebens und der wahre Trank in ſeinem Fleiſch und Blut ſeyn wenn er nicht, nicht nach Einer Natur allein noch getheilt, ſondern nach beiden Naturen ganz und gänzlich der eingeborene Sohn iſt [8]? Endlich wäre auch ſchlechthin nicht zu begreifen, wie Chriſtus angebetet und göttlich verehrt werden kann, wenn er nicht in der Einigkeit des göttlichen Weſens, darinnen er heute völlig regiert, auch vergottet und nichts anderes iſt, denn was Gott iſt [9].

Wie kann aber, muß hier gefragt werden, eine über alles creatürliche Weſen hinausgehende Menſchheit Chriſti gedacht werden? Steht auch für den Glauben feſt, daß Chriſtus beides zugleich ſeyn muß, ſowohl ein menſchliches als ein übercreatürliches Weſen, ſo muß es doch auch für die denkende Vernunft gerechtfertigt werden können, daß man Menſch ſeyn kann, ohne zugleich auch Creatur zu ſeyn, ſomit die

7) A. a. O. S. 82.
8) A. a. O. S. 260.
9) A. a. O. S. 263.

eiden Begriffe Menſch und Creatur nicht ſchlechthin zuſam-
enfallen. Schwenkfeld faßt dieſe Frage ſehr treffend als
en Gegenſaz der Philoſophie und der Theologie auf. Die
hiloſophie hängt nur an dem Begriff der Creatur, ſie kennt
ur das Verhältniß des Schöpfers und des Geſchöpfs, alles,
as nicht Gott iſt, iſt ihr ebendeßwegen etwas blos Crea-
irliches und Endliches [10]). Für die Theologie aber gibt es
in Mittleres zwiſchen Gott und der Creatur, das ein An-
eres als Gott und doch nichts Creatürliches iſt, als eine
inheit des Endlichen und Unendlichen, in welcher das End-
che in ſeiner Endlichkeit zugleich das Unendliche iſt, ein
atürliches, das zugleich ein Uebernatürliches iſt, oder es
ibt neben dem äuſſeren Verhältniß des Schöpfers und des
eſchöpfs auch ein inneres immanentes, in welchem das
n Gott Unterſchiedene auch wieder Gott ſelbſt und weſent-
h Eins mit Gott iſt. Das iſt der ſpeculative Gedanke,
elcher der Lehre Schwenkfelds von Chriſtus als dem Gott-
enſchen zu Grunde liegt, und von welchem aus ſie allein
ihrem vernünftigen Zuſammenhang begriffen werden kann.
ie Philoſophie gehört daher nach Schwenkfeld nur der un-
rgeordneten creatürlichen Sphäre an, über welche ſich der
laube, oder das dem Glauben nicht widerſtreitende, ſondern
it ihm identiſche, höhere ſpeculative Wiſſen erheben muß.
n dieſem Sinne ſagt Schwenkfeld, das vornehmſte Argu-
ent der Gegner gegen die Glorie des eingeborenen Sohnes
ottes, daß alles, was ein Menſch iſt, was Blut und
leiſch hat, eine Creatur iſt, ſey in den Händeln des Reichs
ottes nichtig, und könne wider Chriſtus, der ein beſonderer
enſch und Adam ſey, und wider ſeine Glorie und Herr-
hkeit nichts beweiſen, noch irgend eine Creatürlichkeit an

---

0) Conf. a. a. O. S. 271. Vgl. Vom Fleiſche Chriſti, daß der Menſch Jeſus Chriſtus vom erſten Blick ſeiner Empfängniß an der wahre natürliche Sohn Gottes ſey. 1584. S. 62 f.

Bei dieſer Argumentation Schwenkfelds ſollte man beinahe glauben, er ſtehe mit ſeiner Lehre noch auf dem Puncte, auf welchem es den Arianern gegenüber erſt noch darauf ankam, den weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem Vater und Schöpfer, dem Sohn und Geſchöpf feſtzuſtellen. Es iſt jedoch nicht zu überſehen, daß Schwenkfeld nicht von dem ewigen Worte Gottes ſpricht, ſondern immer nur von dem menſchgewordenen, und daß ſeine ganze Argumentation darauf hinzielt, das, was Athanaſius gegen Arius in Anſehung der göttlichen Natur Chriſti zu beweiſen ſuchte, daß Chriſtus als Sohn kein Geſchöpf ſey, auch für die menſchliche Natur geltend zu machen, daß Chriſtus auch dem Fleiſche nach nichts Creatürliches an ſich habe. Dieſer Unterſchied iſt um ſo mehr zu beachten, da Schwenkfeld ſelbſt oft genug Zeugniſſe der Väter, welche nur von der göttlichen Natur Chriſti gelten können, auch für ſeine Lehre in Anſpruch nimmt. Nur von der menſchlichen Natur iſt es daher zu verſtehen, wenn Schwenkfeld aus dem Begriffe der Creatur, ſofern Creatur nur der gemeine Name für alles von Gott aus Nichts Erſchaffene iſt, zu zeigen ſucht, welcher Irrthum, welche Schmach und Unſchicklichkeit für Chriſtus aus dem Namen der Creatur entſtehe. Denn wenn man den Menſchen Chriſtus eine Creatur nenne, ſo müſſe der gemeine Verſtand dieß nothwendig ſo verſtehen, als ob er auch nach ſolchem natürlichem Gange ein Menſch geweſen ſey und noch ſey, wie wir Menſchen ſind, als ob ſein Fleiſch, Leib und Blut aus demſelben verderbten creatürlichen Samen, wie alles andere creatürliche Fleiſch gekommen. Aber Chriſtus ſey nicht ein alter Menſch, noch nach dem Laufe und Gange der ſechstägigen Schöpfung, noch aus dem Leimkloze der vermaledeiten alten Erde, noch aus dem verdorbenen ſündlichen adamiſchen Fleiſche, ſondern er ſey ganz ein neuer Menſch, ein himmliſcher, göttlicher, und doch wahrer leiblicher Menſch, vom heiligen Geiſte empfangen, und aus einer auserwählten, hochbegnadeten Jung-

frau neu und heilig geboren, weßwegen er kein Geschöpf oder Creatur, sondern Gottes des allmächtigen Vaters eingeborener Sohn sey [12]). Hiemit sind wir nun erst auf den Punct gekommen, in welchem die beiden Begriffe, Mensch und Creatur, völlig auseinanderfallen, und der Saz, daß Christus als Mensch keine Creatur ist, seine positive Begründung erhält. Christus ist nicht Creatur, sondern der Sohn, weil er als Sohn nicht auf natürliche, sondern übernatürliche Weise erzeugt ist, und die übernatürliche Erzeugung ist daher der Hauptgrund, auf welchen Schwenkfeld seine Lehre vom Fleische Christi stüzt. Die Menschwerdung des Herrn, sagt Schwenkfeld, habe alles in Gleichheit der Menschen gehabt, aber es sey eine Gleichheit mit Unterschied: er sey geboren aus einer Jungfrau nach der Gleichheit der Geburt, aber nach der Ungleichheit der Empfängniß. Man wolle nicht genug bedenken, daß Gott dieses Menschen, ja des ganzen Christus ganzer Vater auch im Erzeugen und in der Empfängniß seines Fleisches sey, man sehe auf die Mutter zu viel zur linken Seite, und stelle Gott den Vater zur Rechten zurück, gleich als ob Christus nicht ganz, auch nach seinem Menschen, Gottes Sohn wäre, sondern halb, so zu reden, des Vaters, und die andere Hälfte der Mutter wäre [13]). Christus ist aber nicht blos der eingeborene Sohn Gottes, er ist auch der Erstgeborene von den Todten, und Schwenkfeld beruft sich daher für seine Lehre vom Fleische Christi nicht blos auf die Empfängniß Christi, sondern auch seine Wiedergeburt. Man müsse auch auf das Sterben Christi sehen, und bedenken, was Christus durch den Tod benommen, und was ihm dagegen durch die Erstgeburt aus den Todten und durch die Erneuerung in der Auferstehung zugekommen, und wer der sey, der ihn aus den Todten geboren

12) Confess. a. a. O. S. 107.
13) Conf. a. a. O. S. 226.

nicht, ſie haben nur die alte nach dem Fleiſche vor Augen, wie die Creaturiſten mit dem creatürlichen Menſchen thun. Daher können ſie ſich die menſchliche Natur nur als eine ſündhafte und verdorbene vorſtellen, ohne zu bedenken, daß ſie in ihrer Erneuerung, oder wie ſie an ſich iſt, eine ganz andere iſt [16]). Demungeachtet behauptet auch Schwenkfeld keine eigentliche Geburt aus der Maria. Zwar wenn er beſonders hervorhebt, daß Maria kein gewöhnlicher Menſch, ſondern eine heilige, glaubige, gebenedeite und hochbegnadigte Jungfrau geweſen und von Anfang an dazu erwählt, daß Gottes einiger Sohn ſeine Menſchheit aus ihr nehmen und die Frucht ihres jungfräulichen Leibs ſeyn ſollte, ſollte man glauben, er wolle damit die Reinheit und Heiligkeit des aus der Maria genommenen Fleiſches darthun, allein, wenn auch einige Theologen ſagen, daß Chriſtus aus dem allerheiligſten reinſten Blutstropfen der Jungfrau Maria ſey Menſch worden, ſo ſey doch eigentlich dem heiligen Geiſt dieß Werk befohlen ſeyn zu laſſen, der auch am beſten wiſſe, was er, wie viel und wovon er genommen, womit der Mutter kein Schaden geſchehe, dennoch ſey ſie die wahre Mutter und Herberge Chriſti, und Chriſtus von ihr empfangen, getragen, geboren. Chriſtus iſt daher nicht ſowohl aus der Maria, als vielmehr in ihr geboren [17]). Seinem ſubſtanziellen Urſprung nach hat demnach Chriſtus nichts aus der Maria, was er Menſchliches an ſich hat, gehört alſo nur der Erſcheinung an. Daß die menſchliche Natur Chriſti auch ſo ihre Realität habe, iſt nur eine Verſicherung, durch welche der von den Gegnern

16) Vom Fleiſche Chriſti S. 57. 61.

17) Vom Fleiſche Chriſti S. 131. Das iſt aber wahr, daß ſolches Fleiſches Urſprung nicht aus Maria iſt herkommen, wie zwar ſonſt auch in gemeiner Geburt der Urſprung des Kindes nicht von der Mutter, ſondern vom Vater pflegt herzukommen, aber der Urſprung dieſes Fleiſches und Kindes iſt aus Gott.

erhobene Vorwurf des Eutychianismus oder Doketismus nur ſchlecht abgewehrt iſt. Nur dadurch ſucht Schwenkfeld eine feſtere Grundlage für die Realität der menſchlichen Natur zu gewinnen, daß er das Fleiſch Chriſti in ſeine Vergottung erſt hineinwachſen läßt, und den Zuſtand nach der Auferſtehung von dem Zuſtand vor der Auferſtehung ſchärfer unterſcheidet, als ſeine Vorſtellung von dem Urſprung des Fleiſches eigentlich geſtattet. So oft auch Schwenkfeld ſchlechthin und ohne alle Einſchränkung behauptet, daß Chriſtus überhaupt, ſchon von dem erſten Moment ſeiner Empfängniß an, keine Creatur geweſen ſey, ſo iſt es ihm doch auf der andern Seite nicht ſowohl um das zu thun, was Chriſtus auf Erden war, als vielmehr nur darum, was dieſer Menſch im göttlichen Gewächs und in der Fülle Gottes nun durch ſeine Gloriſication geworden, was ſein Fleiſch und Blut jezt für ein Weſen habe. Obgleich Chriſtus nach dem erſten Stande im Amte unſerer Erlöſung aus Gott und Menſch in Eine Perſon natürlich vereinigt war, ſo ſeyen doch die Naturen gegen einander zu rechnen, und nicht durchaus gleichen Weſens, indem ja das Fleiſch noch nicht das war, was Gott war, jezt aber im andern Stande ſey an ihm in Einem göttlichen Weſen alles in unabgetilgter Menſchheit gleich geworden [18]). Wie ſich das Wort Gottes in der Erniedrigung perſönlich mit dem Fleiſche vereinigt und demſelben gleichgemacht hat, ſo ſollte hinwiederum auch in der Erhöhung das Fleiſch dem Worte Gottes perſönlich und weſentlich ganz gleich und durch eine neue und ewige Vereinigung einverleibt werden in Gott und für Gott, weßwegen eine doppelte Vereinigung des Wortes und Fleiſches in Chriſtus anzunehmen, eine zeitliche, die mit der Empfängniß, und eine ewige, die mit der Auferſtehung ihren Anfang genommen. Zwiſchen beiden liegt der Stand der Exinanition und die ganze Schwachheit des Flei-

18) Conf. a. a. O. S. 224.

ſches. Wenn auch das Fleiſch vom Worte angenommen wurde, und wegen der perſönlichen Einheit zu ihm gehörte, ſo war es doch deßwegen nicht ſogleich im Weſen der Dreieinigkeit, ſondern Chriſtus mußte zuvor leiden, durch den Tod des Fleiſches Schwachheit ablegen und erneuert werden, ehe er in ſeine Herrlichkeit eingehen, und ſein Fleiſch das vollkommene Weſen der Dreieinigkeit Gottes in dem vereinigten Worte erreichen konnte [19]). Erſt im Stande der Erhöhung iſt das Fleiſch mit dem Weſen Gottes ſo Eins geworden, daß jeder kommende Unterſchied aufgehoben iſt; doch iſt auch dieß nicht von einer Abtilgung der menſchlichen Natur zu verſtehen, wie wenn die Menſchheit zur Gottheit geworden, oder in die Gottheit verwandelt wäre, ſondern Chriſtus iſt auch heute noch und ewig ein wahrer ganzer Menſch mit Leib, Fleiſch, Blut und Gebein, in himmliſcher Klarheit, in unbegreiflichem Licht und Weſen, ſeine Menſchheit iſt geändert oder gewandelt, nicht verkehrt oder verzehrt. Nach Ablegung aller irdiſchen und vergänglichen Eigenſchaften, die ein natürlicher Leib hat, iſt er in die immerwährende Wahrheit Gottes nach ſeiner Ganzheit mit unabgetilgtem Angeſicht und allen Gliedmaßen herrlich aufgenommen [20]). Beide Na-

19) Conf. a. a. O. S. 130. Vgl. Vom Fleiſche Chriſti S. 13. Es war bei Gott nicht alſo beſchloſſen, daß das ewige Leben und die Unſterblichkeit dem Fleiſche Chriſti aus der Empfängniß zur leiblichen Geburt ſollte kommen, ſondern aus der Auferſtehung, da es vom Tode ins ewige Leben, von der Schmach des Kreuzes in die Herrlichkeit des Weſens Gottes wiedergeboren iſt. — Das neue geiſtliche und mit Gnaden überſchüttete Fleiſch in der Maria iſt gleichwohl nicht eiteler Geiſt, ſondern es iſt auch Fleiſch, Blut und Bein geblieben, warum ſollte es denn nicht ſichtbarlich, greiflich, verwundlich oder empfindlich, auch ſterblich ſeyn, weil es ja wahrhaftig Fleiſch und Blut, auch leiblich iſt geboren?

20) Conf. a. a. O. S. 125. 244.

rf zurück, daß er eine zweifache Gottheit, eine natür-
wige des Worts, und eine zufällige, zeitliche des Flei-
nführen wolle: ſie bedenken nicht, daß dieſes Fleiſch
Urſprung in der Maria aus Gott durch ſonderliche
und Wirkung des heiligen Geiſtes genommen, und bald
r Empfängniß an etwas Göttliches natürlich gehabt
und darin zur Fülle der Gottheit gewachſen ſey. Mit
Worte, es ſey ein einiger Gott, wie auch eine einige
Gottheit, Natur und Weſenheit Gottes, die weder ab
nehme, in welcher aber und aus welcher Chriſtus
inem Menſchen, welchen die heilige Jungfrau, d. i.
iliges, aus Wirkung des heiligen Geiſtes geborenes,
dazu darreichte, erzeugt iſt, in welcher auch ſein
gewachſen und zugenommen hat, bis daß er ihr gan-
eſen erreicht, und erblich beſeſſen und eingenommen
Darum ſey nicht von zweierlei Gottheit in Chriſtus,
von zwei Naturen an ihm die Rede, in Einer gött-
Herrlichkeit oder Gottheit, die nicht zeitlich, ſondern
und auſſer aller Zeit ſchlechthin gleich und einig ſey,
Gottheit aber wohl dem, das zeitlich iſt, habe mit-
t werden können [21]).

Der Grundgedanke der Schwenkfeld'ſchen Lehre iſt die
Einheit Gottes und des Menſchen. Dieſe Einheit ſoll

welcher Gott und Menſch weſentlich Eins geworden ſind, und doch keine der beiden Naturen in die andere übergegangen iſt, ſondern die Menſchheit auch in ihrer Einheit mit dem Weſen Gottes bleibt, was ſie an ſich iſt. Schon darin zeigt dieſe Lehre eine ächt ſpeculative Tendenz, daß ſie keine abſolute Schranke zwiſchen Gott und dem Menſchen ſtehen laſſen will, es ſoll alles Hemmende und Trennende entfernt werden, damit beide zur innigſten unzertrennlichſten Weſensgemeinſchaft ſich zuſammenſchließen können; aber auch darin verfährt ſie ächt ſpeculativ, daß ſie dieſe Einheit nicht blos ſchlechthin ſezt, ſondern durch verſchiedene Momente hindurchgehen und dadurch erſt ſich verwirklichen läßt. Es iſt eine auf dem Wege eines Proceſſes ſich entwickelnde Einheit und die Momente dieſes Proceſſes ſind nicht blos in den beiden Ständen des Menſchen Chriſtus, ſondern auch in dem Verhältniß enthalten, in welchem Chriſtus als der zweite Adam zum erſten ſteht. Denn Gott der Allmächtige hat, wie Schwenkfeld ſagt [22]), ſeinen göttlichen Rath bei dem Menſchen, oder bei dem Fleiſch- und Menſchwerden nicht auf Einen noch auf einerlei Menſchen oder Ankunft des Menſchen, ſondern auf zwei verſchiedene Menſchen geſtellt, auf zwei, deren einer irdiſch, der andere himmliſch wäre, doch nicht ſo himmliſch, daß er nicht ein wahres Fleiſch und Blut hätte, und aus dem Fleiſch der Maria nicht erzeugt und geboren wäre, ſondern nur auf eine himmliſche göttliche Weiſe ſollte er erzeugt ſeyn und, in ihr empfangen, ſeinen Anfang aus Gott haben. Was alſo Gott in dem erſten Menſchen im Unterſchied von ſich gegenübergeſtellt hat, nimmt er im zweiten himmliſchen dadurch in ſich zurück, daß dieſer zweite, obgleich auch ein Menſch, doch keine endliche Creatur iſt, und wenn er auch in ſeiner irdiſchen Erſcheinung noch etwas Creatürliches an ſich zu haben ſcheint, ſo iſt doch in ſeiner

22) Conf. a. a. O. S. 226.

hung auch jeder Schein des creatürlichen Weſens auf-
ben. Das Fleiſch iſt in das Weſen der Gottheit ver-
und die Gottheit hat in dem Fleiſche die Form ihrer
nz, beide ſind ſo weſentlich für einander und in ein-
; demungeachtet iſt hier keine immanente innere Ver-
ung, es iſt weder aus dem Weſen Gottes nachgewieſen,
r Fleiſch werden kann und im Fleiſche eine weſentliche
hung zu ſich ſelbſt habe, noch aus dem Weſen des Flei-
, daß es an ſich fähig iſt, zum Weſen Gottes erhoben
erden. Beide ſollen durch verſchiedene Momente hin-
ſich zur Einheit zuſammenſchließen, ohne daß ſich be-
n läßt, wie ſie an ſich Eins ſind. Iſt Gott weſentlich
teriell und geiſtig, welche weſentliche Beziehung kann
Fleiſch zum Weſen Gottes haben? Und wenn das Fleiſch
t nur darum in eine ſo unmittelbare concrete Einheit
em Weſen Gottes zuſammengehen kann, weil es vom
: erzeugt, ſelbſt geiſtiger göttlicher Natur iſt, ſo ſteht
der Chriſtus in einem ſchlechthin übernatürlichen äuſ-
en Verhältniß zu den Menſchen, oder es muß, was
hm gilt, auch von den Menſchen überhaupt gelten, der
ch muß an ſich ein göttliches, aus dem Weſen Gottes
rgegangenes, Element in ſich haben, und auf der andern
kann es nur zum Weſen Gottes an ſich gehören, auch
) zu ſeyn. Solange aber vom Fleiſch Chriſti nur in
unbeſtimmten äuſſerlichen Weiſe die Rede iſt, wird das
Verhältniß nicht klar. Schwenkfeld verſteht zwar unter
Fleiſche Chriſti nicht blos den Leib deſſelben, ſondern ſeine
hliche Natur überhaupt, aber nur um ſo ſchwieriger wird
h eine deutliche Vorſtellung von der Einheit zu machen,
: durch die Vermittlung des Fleiſches zwiſchen Gott und
Menſchen entſtehen ſoll. Kann man ſich vorſtellen, wie
materielle Fleiſch zur immateriellen Natur Gottes ver-
t und verklärt wird, ſo bleibt doch unbegreiflich, wie
Menſch mit Gott Eins werden kann, ohne ſeine perſön-

liche Einheit aufzugeben, und es wäre demnach gerade der Hauptpunct, auf welchen es ankommt, wie zwei Perſonen zur Einheit einer perſönlichen Exiſtenz werden können, von Schwenkfeld mit Stillſchweigen übergangen worden. Es iſt als ein weſentliches Moment der Lehre Schwenkfelds anzuſehen, daß ihm Fleiſch und Menſch identiſche Begriffe ſind, und es läßt ſich hieraus ſowohl ihre Wahrheit als ihre Einſeitigkeit begreifen. Er faßt in dem Fleiſche die Realität des menſchlichen Seyns Chriſti in ihrem weſentlichen Unterſchied von Gott auf, aber von dieſem Puncte aus geht nun ſeine Tendenz dahin, in dem Unterſchied die Einheit hervorzuheben; darum wird von dem Fleiſche, ſo materiell der Begriff deſſelben iſt, alles Endliche, das zu ſeinem Weſen zu gehören ſcheint, ſogleich wieder abgeſtreift, es iſt nichts Creatürliches, nichts Materielles, es iſt ſelbſt göttlicher Natur, muß alſo an ſich mit dem Weſen Gottes identiſch ſeyn, und doch kann man über den ſubſtanziellen Unterſchied zwiſchen Gott und dem Fleiſch nie hinwegkommen. Wäre das Fleiſch, was es nach Schwenkfeld ſeyn ſoll, ſo müßte das Fleiſch an ſich Geiſt ſeyn, und der Unterſchied zwiſchen Geiſt und Fleiſch ein durchaus fließender und verſchwindender werden. Das Eigenthümliche der Lehre Schwenkfelds beſteht daher ebendarin, daß er dem Fleiſche den Begriff des Geiſtes ſubſtituirt, und vom Fleiſche Beſtimmungen ausſagt, die an ſich nur dem Geiſte zukommen können. Nur der Geiſt iſt ſowohl endlich als unendlich, ſowohl creatürlich als übernatürlich, in ſeinem Unterſchiede von Gott zugleich an ſich mit Gott Eins. Das iſt der ſpeculative Gedanke, welcher aus der Lehre Schwenkfelds durchblickt, aber ſeine Hülle noch nicht durchbrechen kann. Daß es eine immanente Einheit des Endlichen und Unendlichen, oder des Menſchlichen und Göttlichen gibt, eine an ſich ſeyende gottmenſchliche Einheit, die auf einem ganz andern weit tiefern Grunde der Einheit beruht, als die doch immer nur äuſſerliche und unvermittelte

der beiden Naturen, welche die kirchliche Lehre durch communicatio idiomatum zu Stande bringt, ſteht für ls abſolute Wahrheit feſt, ſein weſentlicher Mangel aber daß er dieſe Einheit nur in das Fleiſch ſezt, und nur das Fleiſch vermittelt werden läßt: das Fleiſch iſt ihm l endlich als unendlich, daß es aber beides zugleich iſt, n nur das Wunder der Perſon Chriſti, nur von der n Chriſti aus kommt er auf den Begriff dieſer Einheit, ihm inſofern nur ein gegebener; doch will er ihn nicht in ſeinem unmittelbaren Gegebenſeyn laſſen, er will ihn erklären und begreiflich machen, wie das ſubſtanzielle n des Fleiſches nicht blos in die Creatürlichkeit zu ſezen vie es beides zugleich ſeyn kann, ſowohl creatürlich als atürlich; aber eben dieß iſt der dunkle Punct, welcher hm nie zur vollen Klarheit wird, daß es im Begriffe Fleiſches kein Widerſpruch iſt, ſowohl creatürlich als reatürlich zu ſeyn. Wäre es ihm wirklich gelungen, an ſich ſeyende Einheit des Creatürlichen und Ueber- lichen, oder des Endlichen und Unendlichen nachzuwei- ſo würde er ebendamit vom Begriffe des Fleiſches zum ffe des Geiſtes fortgeſchritten ſeyn. Daß er alſo vom ffe des Fleiſches ſich nicht losgeriſſen hat, iſt ſein Man- daß er aber vom Fleiſche dieſelbe Einheit des Endlichen Unendlichen ausſagt, die nur als weſentliche Beſtim- des Geiſtes gedacht werden kann, iſt die ſpeculative heit ſeiner Lehre.

Wie Schwenkfeld dem Fleiſche oder der menſchlichen r Chriſti eine zu hohe Bedeutung zu geben und ſie un- bar mit der göttlichen zu identificiren ſchien, ſo wurde Andreas Oſiander der entgegengeſezte Vorwurf gemacht, er die göttliche Natur zu entſchieden über die menſch- ſtelle. In der That gehen beide auf die gleiche Weiſe von dem entgegengeſezten Standpunct über die kirchliche von der Perſon Chriſti hinaus, und das religiös-

Sünden waſche, heilige und reinige, ſowohl als der Geiſt mit dem Waſſer der Gnade [23]). Nur in ſeiner Einheit mit dem Fleiſche kann demnach das Wort ſeine wahre Realität haben, und ein wahrhaft lebenskräftiges Princip ſeyn, weil aber das Fleiſch in dieſer Einheit mit dem Wort nur das abſolute Princip unſerer Rechtfertigung und Beſeligung ſeyn kann, muß es auch ein verklärtes und vergöttlichtes ſeyn. Aus dieſem Zuſammenhang der Schwenkfeld'ſchen Lehre wird von ſelbſt klar, wie wenig auch er mit dem Begriffe einer bloßen Zurechnung ſich begnügen konnte, er ſah in ihr das Wort ohne das Fleiſch, eine Trennung der Naturen, die nur in ihrer Einheit als abſolutes Princip wirken können, ein blos ausgeſprochenes und vorgeſtelltes Verhältniß, das ohne Kraft und Leben iſt. Dieß iſt der Punct, in welchem ſich Schwenkfeld ausdrücklich mit Oſiander einverſtanden erklärte [24]), daß wir, wenn wir ſelig werden wollen, nicht blos eine fremde zugerechnete Gerechtigkeit auſſer uns zu glauben haben, ſondern die wahre weſentliche Gerechtigkeit Gottes, die der in uns wohnende Chriſtus iſt, in uns haben müſſen, und daß wir ebendeßwegen durch den Glauben an Chriſtus nicht blos gerecht geſprochen, ſondern mit der That und Wahrheit gerecht gemacht und fromme, gottſelige, neue Men-

23) Conf. a. a. O. S. 39.

24) Vom Worte Gottes. Daß kein ander Wort Gottes ſey, eigentlich zu reden, denn der Sohn Gottes Jeſus Chriſtus, Bewährung. Damit auch auf Matth. Flacii Illyr. Schmachbächlein mit Aufdeckung ſeiner vielfältigen Irrthümer wir geantwortet durch C. Schwenkfeld von Oſſing. 1553. Dritter Theil S. CXXIII. Schwenkfeld ſagt, weil man ihm auch Oſiander vorwerfe, als ob er im Artikel der Rechtfertigung oder Juſtification und göttlicher Gerechtigkeit ſeiner Meinung ſey, und er ſonſt von vielen guten Freunden gefragt worden, was er von Oſianders Lehre hierin halte, ſo wolle er ſein Bedenken und Judicium hierüber geben.

schen werden müssen, weil die christliche Gerechtigkeit eine innerliche göttliche Gerechtigkeit und Neuigkeit des wiedergeborenen Herzens sey, die allein Christus zu geben vermöge. Nicht billigen aber konnte Schwenkfeld, daß Osiander Christus allein nach seiner Gottheit oder göttlichen Natur für unsere Gerechtigkeit halte, und seine Menschwerdung bei dem Werke der Rechtfertigung ausschließe, wodurch Christus im Amte der Justification ebenso getheilt werde, wie wenn man sagen wollte, daß er allein nach seiner Menschheit oder menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit sey. Lasse man ihn nicht auch als Menschen unsere Gerechtigkeit seyn, mache man ihn als Menschen nur zu einem Erfüller des Gesezes, einem Versöhner, Verdiener und Erwerber der göttlichen Gerechtigkeit, so werde alles Verdienst Christi, sein Leiden, sein Gehorsam, sein Blut, durch welches wir doch von unsern Sünden gereinigt, geheiligt und gerecht gemacht werden, von unserer christlichen Gerechtigkeit ausgeschlossen. Daß aber Osiander das Geheimniß der gleichen göttlichen Wirkung, Speisung, Lebendig- und Gerechtmachung beider Naturen nicht erkannt habe, habe darin seinen Grund, daß er nicht wahrgenommen, wie der Mensch Jesus durch die Glorificirung, Salbung, Himmelskrönung in unabgetilgter menschlicher Natur Gott ganz gleich geworden. Bekenne er sich zu Einer unzertrennten Person der beiden Naturen, so müsse er auch sehen, daß nicht Eine Natur allein, sondern beide Naturen zugleich in der Einen Person des glorificirten Christus unsere Rechtfertigung und christliche Gerechtigkeit seyn müssen, aber die verführerische Schullehre von der communicatio idiomatum habe ihn zur Theilung Christi verursacht und bewogen [25]). Es ist schon an einem andern Orte [26]) gezeigt worden, daß es nur ein Misverständniß der Lehre Osianders

25) A. a. O. S. CXXVI.

26) Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 323 f.

iſt, wenn man ihm den Vorwurf macht, er habe die menſchliche Natur Chriſti von allem Antheil an dem Werke der Erlöſung und Rechtfertigung ausgeſchloſſen und von der göttlichen getrennt. Das Menſchliche trat in ſeiner Lehre nur in demſelben Verhältniß zurück, in welchem er das Göttliche als das allein wirkende lebenskräftige Princip hervorhob. Iſt dieß von ihm auf eine einſeitige Weiſe geſchehen, ſo iſt es nur die Parallele zu derſelben Einſeitigkeit, mit welcher Schwenkfeld die menſchliche Natur zum ſubſtanziellen Princip der ganzen erlöſenden, heiligenden und beſeligenden Thätigkeit Chriſti machte. An ſich ſtehen beide auf demſelben Standpunct und die Lehrweiſe beider kann in ihrem gegenſeitigen Verhältniß nicht richtiger aufgefaßt werden, als von der Vorausſezung aus, daß es beiden auf die gleiche Weiſe darum zu thun war, der gottmenſchlichen Einheit eine tiefere und concretere Bedeutung zu geben, als ſie in dem kirchlichen Lehrbegriff hatte. Die Vereinigung der beiden Naturen, wie ſie ſich in Folge der Menſchwerdung im irdiſchen Leben Chriſti darſtellte, hatte für beide einen zu äuſſerlichen und zufälligen Character, und man mußte erſt darüber hinausgehen, um auf den wahren Begriff der an ſich ſeyenden weſentlichen Einheit Gottes und des Menſchen zu kommen. Dieſen weiteren Schritt glaubten beide auf gleiche Weiſe thun zu müſſen, der Unterſchied aber war, daß der eine die wahre Realität dieſes Begriffs rückwärts, der andere vorwärts finden wollte. Nach Schwenkfeld kam, obgleich das Princip einer ſolchen gegenſeitigen Durchdringung ſchon in der Menſchwerdung ſelbſt enthalten war, doch erſt in dem Zuſtande, welchen er die Glorification des Menſchen Chriſtus nannte, eine ſolche Einheit der beiden Naturen zu Stande, daß die menſchliche, ohne ihre Eigenthümlichkeit zu verlieren, daſſelbe wurde, was die göttliche war, und beide an ſich Eins nur in einander exiſtirten. Dieſelbe Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, welche Schwenkfeld erſt nach der irdiſch-menſch-

Erſcheinung Chriſti zu ihrer wahren Realität kommen
ezte Oſiander ſchon in den vormenſchlichen Zuſtand [27]).
ganze Chriſtologie beruht auf der Idee, daß in dem
Gottes, wie er von Ewigkeit exiſtirte, Gott und Menſch
ḫ Eins waren. Der Menſch hätte nicht nach dem
Gottes geſchaffen werden können, wenn der Sohn
ı nicht ſchon damals der Gottmenſch geweſen wäre.
ıer der Sohn Gottes damals noch nicht in der Wirk-
Menſch geworden war, ſo war er nur an ſich Menſch,
ur ideell dazu beſtimmt, Menſch zu werden. Nur in-
iſt demnach Adam nach dem Bilde Gottes geſchaffen
n, als es an ſich zum Weſen des Sohnes Gottes ge-
Menſch zu ſeyn. Weil aber der Sohn Gottes ſelbſt
s nur erſt ideell Menſch war, die Idee der Menſch-
ch in ihm ſelbſt noch nicht realiſirt hatte, ergab ſich
s das Doppelte: 1. daß Adam, ſofern er das Bild
ı an ſich trug, die in dem Begriffe des göttlichen
ilds enthaltene gottmenſchliche Einheit nur auf eine
nvollkommene Weiſe in ſich darſtellen konnte, und daß
ıdeßwegen, weil die Idee, auf die ſich das Bild Got-
Adam bezog, in Adam nicht realiſirt war, dieſe Idee
ı Chriſtus zu ihrer vollen Realität gelangen konnte.
ıs mußte daher, was er als Sohn Gottes an ſich
auch in der Wirklichkeit werden, er mußte Menſch wer-
wenn nicht die an ſich zu ſeiner Natur gehörende Idee
enſchheit in ihm nur eine abſtracte, der concreten Exi-
rmangelnde, Idee ſeyn ſollte. Es erhellt hieraus, in
m engen Zuſammenhang der bekannte Saz Oſianders,
hriſtus oder der Sohn Gottes, auch wenn Adam nicht
ıgt hätte, nothwendig hätte Menſch werden müſſen,
r ganzen Chriſtologie deſſelben ſteht. Wäre der Sohn

Man vgl. über das Folgende die Geſch. der Lehre von der Verſöhnung S. 328 f. und die daſelbſt angeführten Belege.

Gottes, ohne an ſich ſchon Menſch zu ſeyn, oder die Idee der Menſchheit als weſentliche Beſtimmung in ſich zu haben, nur in dem zeitlich erfolgten Acte der Menſchwerdung Menſch geworden, ſo wäre das Verhältniß, in welchem das Göttliche und Menſchliche in ihm zu einander ſtehen, nur als ein zufälliges anzuſehen. Um daher der Perſon Chriſti nicht dieſen Character der Zufälligkeit zu geben, faßte Oſiander die Menſchwerdung als einen aus dem Weſen der Idee hervorgehenden Proceß auf: der Sohn Gottes mußte Menſch werden, weil es zum Weſen der Idee gehört, daß ſie, was ſie an ſich iſt, auch in der Wirklichkeit iſt. Dieſes für die Perſon Chriſti conſtitutive Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit wurde überhaupt ſoſehr der die ganze Anſchauungsweiſe Oſianders beſtimmende Geſichtspunct, daß er im Grunde das ganze Verhältniß Gottes und der Welt unter denſelben ſtellte, wenn er auch den Saz behauptete: Gott würde überhaupt die Welt nicht geſchaffen haben, wenn er nicht zuvor beſchloſſen hätte, ſeinen Sohn Fleiſch werden zu laſſen; denn was iſt hiemit anders geſagt, als daß alles an Chriſtus hängt, in ihm ſeine nothwendige Vorausſezung, ſeine ſubſtanzielle Wahrheit hat, oder, wie Scotus Erigena ſich ausdrückte, der Sohn Gottes der Inbegriff der primordialen Urſachen iſt, zu welchen die wirkliche Welt ſich verhält, wie die Wirkung zu der Urſache? Alles dieß führt immer wieder auf die Grundanſicht zurück, daß Gott an ſich Menſch iſt, das Verhältniß Gottes und des Menſchen kein zufälliges, zeitlich entſtandenes, ſondern ein nothwendiges, immanentes iſt. Dieſe Immanenz des Göttlichen und Menſchlichen hat auch die Schwenkfeld'ſche Chriſtologie inſofern zu ihrer Vorausſezung, als das ſubſtanzielle Ineinanderſeyn des Fleiſches Chriſti und der Gottheit, wie ſich Schwenkfeld die Glorificirung Chriſti dachte, gar nicht möglich wäre, wenn nicht Gott und Menſch an ſich Eins wären, woraus es zu erklären iſt, daß Schwenkfeld die menſchliche Natur Chriſti gar nicht als

Creatur betrachtet wiſſen wollte; allein der characteriſtiſche Unterſchied zwiſchen Schwenkfeld und Oſiander beſteht immer noch darin, daß Schwenkfeld dieſe Einheit des Göttlichen und Menſchlichen erſt mit der Menſchwerdung ſich realiſiren ließ, Oſiander aber ſie als gleich ewig mit dem Weſen des Sohnes Gottes betrachtete, woher es kommt, daß bei Oſiander die göttliche Natur Chriſti ebenſo ein einſeitiges Uebergewicht über die menſchliche zu erhalten ſcheint, wie bei Schwenkfeld die menſchliche, oder das Fleiſch, über die göttliche, obgleich keiner von beiden die eine von der andern trennen wollte [28]).

Es iſt noch immer eine hergebrachte Meinung, von welcher ſich Viele auch jezt noch nicht trennen können, Männer, wie Oſiander und Schwenkfeld, insbeſondere der Leztere, ſeyen nur als Myſtiker anzuſehen, in deren verworrene Ideen einen vernünftigen Zuſammenhang zu bringen, vergebliche Mühe ſey. Als Myſtiker mögen ſie allerdings betrachtet werden, wenn eine Lehre mit Recht myſtiſch genannt wird, welche einerſeits zwar tiefere ſpeculative Gedanken enthält, anderer-

28) Als einen zweiten Mangel hebt Schwenkfeld a. a. O. S. CXXIX an Oſiander noch hervor, daß Oſiander die Natur und Art des gerechtmachenden Glaubens nicht wahrgenommen, daß er an keine Zeit gebunden, das Vergangene und Künftige, alles, was zur Seligkeit nothwendig und von Chriſtus vollbracht werden ſollte und vollbracht worden iſt, den Gläubigen gegenwärtig mache. Oſiander handle den Gehorſam, das Leiden, Sterben und Verdienſt Chriſti allein hiſtoriſcher Weiſe, auswendig dem Glauben; denn hätte er ſolches nach dem Glauben und im Glauben angeſehen, und die Natur des wahren Glaubens recht bedacht, ſo würde er nicht geſchrieben haben, Chriſtus habe länger denn vor fünfzehn hundert Jahren gelitten. Wie denn das Leiden, Sterben und Verdienſt Chriſti unſere Rechtfertigung ſeyn und unſere Gerechtigkeit möge genannt werden, obgleich er es wohl unſere Erlöſung bleiben laſſe? Man vgl. hierüber die Geſch. der Lehre von der Verſöhnung S. 328 f.

ſeits aber auch noch der dialektiſchen Form ermangelt, durch welche ſie nach dem innern Zuſammenhang ihrer Momente für das Bewußtſeyn vermittelt wird. Welchen ächt ſpeculativen Gehalt ihre Vorſtellungen haben, iſt nachgewieſen, und wenn die ſpeculative Myſtik nur darauf gerichtet ſeyn kann, das Endliche in ſeinem weſentlichen Zuſammenhang mit dem Abſoluten aufzufaſſen, das Zufällige, zeitlich Entſtandene, Creatürliche in ſeinem ewigen Anſichſeyn anzuſchauen, ſo drängt ſich ganz beſonders die Myſtik eines Oſiander und Schwenkfeld nach dem innerſten Mittelpunct aller Speculation hin, der Einheit Gottes und des Menſchen. Dieſe Einheit iſt der Grundgedanke, in welchem ihre eigenthümlichen Vorſtellungen weit enger unter ſich zuſammenhängen, als es beim erſten Anblick ſcheinen mag. Man thut daher ſehr Unrecht, wenn man ſolchen Männern den Namen Myſtiker nur in der Abſicht gibt, um theils ihre Lehren und Vorſtellungen nur als eine abnorme, iſolirt ſtehende Erſcheinung zu bezeichnen, theils der orthodoxen Theologie gegenüber, zu welcher ſie ſich gewöhnlich in ein Oppoſitionsverhältniß ſtellten, herabzuſezen. Um aber dieſe ſogenannten Myſtiker billiger und richtiger zu beurtheilen, iſt freilich nothwendig, die ſpeculative Aufgabe, um welche es ſich überhaupt in der ganzen Entwicklung des Dogma handelt, nie aus dem Auge zu verlieren. Von dieſem Standpunct aus muß man zu der Einſicht gelangen, daß dieſe Myſtiker nicht nur daſſelbe theologiſche Intereſſe verfolgen, von welchem überhaupt die theologiſche Bewegung ihrer Zeit ausging, ſondern auch gerade durch das Einſeitige, Unbefriedigende, Aeuſſerliche, das ſich in der herrſchenden Lehrweiſe ſo wenig verkennen ließ, zu einer Betrachtungsweiſe hingetrieben wurden, welche auf den tiefern Grund der Sache zurückgehen ſollte [29]).

29) Wie wenig die ſogenannten Myſtiker auf einem andern als dem ſpeculativen, das Weſen der Sache ſelbſt ins Auge faſſenden,

Die Urſache des heftigen Widerſpruchs, welchen die proteſtantiſchen Theologen gegen die Lehre dieſer Myſtiker er-

---

Standpunct zu ihrem Rechte kommen können, zeigen zur Genüge die Planck'ſchen Urtheile über Schwenkfeld und Oſiander. Welches zufällige Aggregat der ungereimteſten Vorſtellungen, welches leere Spiel ſchwärmeriſcher Grillen ſah Planck in der Lehre eines Schwenkfeld, wenn er ſich dieſelbe nur ſo erklären zu können glaubte (Geſch. des proteſt. Lehrb. V. Bd. 1ſter Thl. S. 182.): „Schwenkfeld, muß man wiſſen, hatte ſeine ſeltſame Hypotheſe von der Glorification des Fleiſches Chriſti noch nicht lange bei ſich herumgetragen, als es ihn bedünkte, daß ſie ein ganz anderes Ausſehen bekommen und ſich viel ſtattlicher ausnehmen würde, wenn er auch einen beſonderen Zweck dieſer Glorification angeben könnte, und darüber gerieth er bald auf den unſeligen Einfall, daß ſie wohl in einer beſondern Verbindung mit dem Werk der Wiedergeburt oder der neuen Schöpfung, die mit jedem Menſchen vorgehen müſſe, ſtehen und einen ganz eigenen Einfluß auf dieſe haben dürfte. Wie ſich nun daraus die abentheuerliche Theorie von der Heilsordnung in der Seele des Mannes bildete, dieß läßt ſich freilich nur errathen, aber die Ordnung, in welcher ſich die Ideen, aus denen ſie erwuchs, in ſeinem Kopfe zuſammenreihten, mochte am wahrſcheinlichſten die folgende ſeyn." — (Nun ſpricht Planck von der Lehre Schwenkfelds, daß die Wiedergeburt des Menſchen nicht durch das äuſſere Wort bewirkt werde, ſondern daß das Princip derſelben nur das menſchgewordene Wort ſeyn könne). — „Dieß war wenigſtens im Ganzen die Wendung, welche die Ideen Schwenkfelds genommen, oder dieß war ungefähr die Form, in welcher ſich ſeine Phantaſie alles, was dabei für die Vernunft undenkbar war, denkbar gemacht hatte. Es iſt leicht möglich, daß ſie ſich zu Zeiten in ſeinem Kopfe auf eine etwas verſchiedene Art zuſammenfügten, denn Vorſtellungen, die keinen vernünftigen Zuſammenhang zulaſſen, ſind der mannigfaltigſten Zuſammenſezung fähig." Ebenſo ſieht Planck in der Behauptung Oſianders, daß unſere Gerechtigkeit niemand anders als Gott ſelbſt ſeyn könne, weil man

hoben, lag darin, daß das Syſtem der proteſtantiſch-lutheriſchen Theologie, insbeſondere in der Lehre von der Rechtfertigung, im Gegenſaz gegen das katholiſche Dogma ſchon ſeine beſtimmte, eng begrenzte, an einzelne Schriftſtellen zu ängſtlich ſich anſchließende Form erhalten hatte. An ſich aber iſt dieſe Myſtik ſo wenig etwas dem Proteſtantismus Fremdartiges und Widerſtreitendes, daß ſie vielmehr ſelbſt aus Elementen hervorgegangen iſt, die zur innerſten Natur des Proteſtantismus gehören. Iſt es das Weſen des Proteſtantismus, aus dem Verhältniß Gottes und des Menſchen alles zu entfernen, was den Character einer blos äuſſerlichen Vermittlung an ſich trägt, und die Einheit Gottes und des Menſchen, in welcher das wahre Weſen der Religion beſteht, nur auf mechaniſche Weiſe ſich realiſiren läßt, ſomit dieſe Einheit als eine ſo viel möglich unmittelbare, innige und lebendige aufzufaſſen, ſo iſt die Hauptaufgabe des Proteſtantismus keine andere als dieſelbe, welche auch die Myſtik hat, und es iſt daher ganz natürlich, daß dieſelbe Myſtik, welche ſich gleich anfangs als eine eigene Form der proteſtantiſchen Theologie geltend machte, auch ferner in der proteſtantiſchen Kirche ſich fortbildete, und ihr eigenes Feld in ihr ſich anbaute. An Oſiander und Schwenkfeld ſchließen ſich als weitere Glieder dieſer nicht erſt mit dem Proteſtantismus beginnenden, ſondern in die frühere Zeit zurückgehenden und ſchon damals ihre Verwandtſchaft mit dem Geiſte der Refor-

---

ja ſonſt annehmen müßte, daß unſere Gerechtigkeit eine Creatur wäre, oder daß wir eine erſchaffene Gerechtigkeit hätten, nur einen tollen Einfall, auf welchen nur ein höchſt verwirrter Schwärmer habe verfallen können (a. a. O. Bd. IV. S. 361.). Ja, nicht blos höchſtverwirrte Schwärmer, ſogar verſchmizte Schlauköpfe müßten dieſe Myſtiker geweſen ſeyn, wenn es ſich mit der Geneſis der Schwenkfeld'ſchen Vorſtellungen ſo verhielte, wie Planck meint.

mation und des Protestantismus beurkundenden Kette V. Weigel und J. Böhme an, in welchem Lezteren bekanntlich die Mystik zu einer Bedeutung gelangt ist, die sich erst vom Standpunct der neuern Philosophie aus vollkommen begreifen läßt. Die Mystik war es, in welcher der tiefere speculative Hintergrund, in welchem das Dogma an sich ruht, und aus welchem es sich erst herausbewegen muß, mehr und mehr in das Bewußtseyn hervortrat, und die Mystik wurde daher selbst ein sehr wichtiges Moment zur gegenseitigen Vermittlung der Theologie und der Philosophie.

Bei Osiander und Schwenkfeld blickt die gemeinsame Ansicht hindurch, daß wenn das Verhältniß der beiden Naturen Christi nicht blos ein äusseres und zufälliges seyn soll, ihre Einheit nur als das Resultat einer immanenten Bewegung, oder eines Processes gedacht werden kann, durch dessen Momente die Einheit, in welcher die beiden Naturen wahrhaft Eins mit einander werden, sich erst realisirt. Die eine Natur muß sich zur andern fortbewegen, um in diesem lebendigen Ineinandersein beider das wirklich zu werden, was jede in ihrem Verhältniß zur andern an sich ist. So ist es daher bei Osiander die göttliche Natur, die sich zur menschlichen und bei Schwenkfeld die menschliche, welche sich zur göttlichen fortbewegt, und in dieser Bewegung kommt jede von beiden erst zu ihrer Vollendung und wahren Realität. Diese lebendigere Ansicht von dem Verhältniß der beiden Naturen, welcher zufolge eine persönliche Einheit, wie sie der kirchliche Lehrbegriff behauptet, nur unter der Voraussezung möglich ist, daß das Göttliche in Christus seinem Begriff nach nicht ohne das Menschliche und das Menschliche nicht ohne das Göttliche seyn kann, oder Gott und Mensch an sich Eins sind, ist der ächt speculative Gedanke in der Lehre beider, so wenig beide auf den speculativen Standpunct sich stellen wollen. Gehen wir nun davon aus, um diese mystische Ansicht in ihrer weitern Entwicklung zu verfolgen,

ſo kann ihr ſpeculativer Fortſchritt nur darin beſtehen, daß das Princip der Bewegung, durch welche die Einheit der beiden Naturen ſich vermittelt, in das Weſen Gottes ſelbſt geſezt, Gott ſelbſt ſeinem Weſen nach in einem Proceß der Vermittlung mit ſich ſelbſt begriffen gedacht wird. Um das Weſen Gottes unter dieſen Geſichtspunct zu ſtellen, durfte man nur den Begriff des göttlichen Worts ſich genauer entwickeln und näher darauf eingehen, was das Wort für Gott iſt, und wie es ſich in ihm, als dem Gedanken ſeiner ſelbſt, ausſpricht. Auf dieſem Wege war ſchon Oſiander, wenn er über das Wort Gottes ſich ſo erklärte: Es ſolle niemand ein ſolches Wort ſich einbilden, wie eines Menſchen Wort iſt, das mit dem Munde geredet wird und eine Stimme iſt, ſondern vielmehr ein inwendiges geiſtiges Wort, welches durch das mündliche, als ſein Zeichen, hervorgebracht und angezeigt werde, und doch nichts deſto minder innen bleibe und nur ein einiges Wort ſey. Alſo begreife, verſtehe, erkenne und bilde ſich Gott ab in ſeinem heiligen göttlichen Worte, d. i. er gebäre einen Sohn und das ohne allen Anfang von Ewigkeit her. Denn wer verſtehe nicht, daß aller Menſchen Sprache allein darum erfunden ſey, daß einer dem andern ſeine Gedanken und ſein inwendig Wort und Meinung anzeigen möge? Das äuſſerliche Wort ſey nicht das inwendige, es zeige es aber an und mache es offenbar. Alſo ſey es auch mit Gottes Wort. Gott erkenne ſich ſelbſt von Ewigkeit und dieſelbige Erkenntniß ſey ſein inwendiges Wort und Gott ſelbſt. Wenn er nun daſſelbige inwendige göttliche Wort durch das äuſſerliche Wort, ſo viel wir mögen begreifen, anzeige, oder ſeine Diener, die es von ihm haben, anzeigen laſſe, nämlich, was es ſey und wolle, ſo empfahen alle, die es hören, glauben und behalten, ebendieſelbige Erkenntniß, die er in ihm ſelber habe, und ſey dann das rechte lebendige Wort Gottes, Gott ſelbſt, und ſey nicht ein äuſſerliches Wort mit Stimme, ſondern es ſey die Meinung und

der Sinn, der durch das äuſſerliche Wort angezeigt und in unſern Herzen gepflanzt werde [30]). Erkennt Gott in ſeinem Worte ſich ſelbſt, und iſt dieſes inwendige geiſtliche Wort weſentlich Eins mit dem äuſſern, ſo iſt in dieſem Worte Gottes nicht nur das Princip des göttlichen Selbſtbewußtſeyns ausgeſprochen, daß Gott als Geiſt ſich zu ſich ſelbſt nur denkend und wiſſend verhalten kann, ſondern es iſt auch das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt in ſeiner Identität mit dem Wiſſen des Menſchen von Gott aufgefaßt. Denn daſſelbe mit Gott ſelbſt identiſche Wort, in welchem Gott ſich ſelbſt weiß, theilt er dem Menſchen mit, und es iſt demnach in dieſem Worte, wenn es der Menſch in ſich ſelbſt aufnimmt, das Wiſſen des Menſchen von Gott mit dem Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt eines und daſſelbe. Hierin liegt ſchon der unmittelbare Fortgang zu der Behauptung V. Weigel's, daß Gott ſich ſelber im Menſchen erkenne. Dieſen Saz leitet Weigel aus dem Weſen des Glaubens ab. Weil der Glaube ein Werk und ein Licht Gottes ſey, ſo wirke Gott alles Gute in dem gelaſſenen (Gott ganz hingegebenen) Herzen des Menſchen, Gott gebe ſich ſelbſt dem Menſchen ins Herz, durch den Glauben, daß er im Menſchen wohne, und das heiße Chriſtus in uns wahrhaftig verſezt, den Menſchen aus der Natur in die Gnade verneuert zu guten Werken, daß der Menſch nicht ſein ſelber ſey, ſondern Gottes. Weil alſo ein jeder Glaubiger ihm ſelber entnommen und Gott gelaſſen und ergeben ſey, ſo erkenne ſich Gott ſelbſt im Menſchen. Das im Glauben enthaltene und zum Weſen des Glaubens

30) Es findet ſich das Obige in der ſehr ſelten gewordenen Schrift Oſianders vom J. 1525.: „Getreuer Nürnberger Rathſchlag", die ich blos aus Saligs Hiſt. der Augsb. Conf. Th. II. S. 916., und aus Arnold's Kirchen- und Kezerh. Anhang zum II. Th. B. XVI. c. 24. §. 5. num. CVII. S. 1588., und aus den von Arnold gegebenen Auszügen kenne.

ſelbſt gehörende Wiſſen iſt demnach ebenſo das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt, als das Wiſſen des Menſchen von Gott. Es iſt nur ein anderer Ausdruck für dieſe im Weſen des Glaubens auf dieſe Weiſe ſich ausſprechende Einheit Gottes und des Menſchen, wenn Weigel ſie geradezu den Glauben ſelbſt nennt, oder vom Glauben ſagt, er ſey der nicht allein mit ſeinem Geiſt, ſondern auch mit ſeinem himmliſchen Fleiſch und Blut in uns wohnende Chriſtus. Jeder Glaubige iſt demnach gleichſam der Gottmenſch, und Göttliches und Menſchliches ſind in ihm auf dieſelbe Weiſe Eins, wie in Chriſtus. Noch tiefer aber faßt Weigel dieſe Einheit Gottes und des Menſchen auf, wenn er den Menſchen einerſeits als Mikrokosmus, andererſeits als das mit Gott ſelbſt identiſche Bild Gottes betrachtet. Als Mikrokosmus iſt der Menſch die Welt, denn nicht aus Nichts wollte Gott den Menſchen machen, ſondern aus etwas, aus der großen Welt formiren [31]); ſo iſt er als das größte Werk Gottes unter dem Himmel die kleine Welt, und trägt alles in ſich, was gefunden wird im Himmel und auf Erden und darüber. Als Bild Gottes aber iſt er ein Sohn Gottes, von Gott geſchaffen nach ſeinem Gleichniß und Bildniß, mit aller Natur und Eigenſchaft, wie ſein Vater Gott, und iſt wie Gott und iſt Gott gleich. Indem er nach dieſen beiden Seiten ſeines Weſens Gott und Welt in ſich vereinigt, iſt er ein von zweien Eltern geborner Sohn, von einem ewigen und einem vergänglichen, und wie er als die Einheit aller Geſchöpfe von der großen Welt empfangen hat zwei Leiber, den äuſſern greiflichen aus den irdiſchen Elementen, und einen ungreiflichen, unſichtbaren, aber doch auch natürlichen und zergäng-

31) Denn einen ſolchen gewaltigen Schöpfer haben wir, daß er dieſe große Welt faſſen kann in eine Fauſt, das iſt, in den Mikrokosmum beſchließen, ſagt Weigel ſehr bezeichnend in der Schrift: Erkenne dich ſelbſt S. 13.

lichen von dem Firmament und den Gestirnen, so hat er auch einen doppelten Geist, einen aus der Welt, den Naturgeist und aus Gott den göttlichen Geist. Als die Einheit Gottes und der Welt ist daher der Mensch die Einheit des Endlichen und Unendlichen, Gott und Welt schließen sich in ihm zu ihrer immanenten Einheit zusammen. Wie nun aber der Mensch objectiv die Einheit, der Begriff aller Dinge ist, so ist er auch subjectiv das Wissen von allem: was an sich in ihm ist, ist auch für sein Wissen in ihm. Der Mensch selbst ist das Auge, wodurch alles erkannt wird, und da alles Begreifen vom Auge kommt, und nicht von seinem Gegenwurf oder dem Object, so ist alle Erkenntniß des Menschen seine eigene Selbsterkenntniß. Nehmen wir nun dazu, daß dieses Wissen des Menschen von sich auch wieder das Wissen Gottes von sich selbst ist, daß, wie Weigel sagt, Gott im Menschen sich selbst erkennt, das Auge, mit welchem der Mensch sieht, das Auge Gottes ist, so ist die weitere hier mögliche Frage nur diese, ob überhaupt das Wissen Gottes von sich selbst erst dadurch möglich ist, daß es ein gottmenschliches ist, oder ob dieselbe Einheit des Endlichen und Unendlichen, die zur Natur des Menschen gehört, das Wesen Gottes selbst ist? Wäre dieß, so wäre auch das Endliche eine wesentliche Bestimmung des göttlichen Selbstbewußtseyns, und der Unterschied des Endlichen und Unendlichen, ohne welchen die gottmenschliche Einheit nicht gedacht werden kann, wäre in das Wesen Gottes selbst gesezt. Weigel selbst bleibt nur bei jenen allgemeinen und unbestimmten Säzen stehen, klar genug aber ist, wie nahe das Ineinanderseyn des göttlichen und menschlichen Wissens, von welchem er spricht, dazu hinführt, daß überhaupt das Wesen Gottes nur als die durch den Unterschied vermittelte Einheit mit sich selbst gedacht werden kann [32]). Diesen weitern Schritt, den Unter-

32) Man vgl. über die Lehre Weigels die in meiner Gesch. der Lehre

ſchied und Gegenſaz unmittelbar in das Weſen Gottes ſelbſt zu ſezen hat J. Böhme gethan, nur geht Böhme nicht vom Wiſſen und Erkennen oder dem Selbſtbewußtſeyn Gottes, ſondern vom Begriffe des Lebens aus [33]).

---

von der Verſöhnung S. 463. und in Dorner's Entwicklungsgeſch. der Lehre von der Perſon Chriſti S. 224. angeführten Stellen aus den Schriften Weigels. Eine Hauptſtelle, in welcher Weigel das gottmenſchliche Ineinanderſeyn des göttlichen Wiſſens ausſpricht, iſt das Schlußgebet in der Schrift: Erkenne dich ſelbſt S. 56.: „O mein Schöpfer und Gott, durch dein Licht erkenne ich, wie wunderbarlich ich gemacht bin. Aus der Welt bin ich, die Welt trägt mich und umgreifet mich, und ich trage die Welt und umgreife die Welt. Was in ihr iſt, iſt in mir greiflich. Aber du haſt mich auch geſchaffen in Bildniß, du biſt in mir und ich in dir. — Dieſes Alles ſehe ich in dir und du in mir, ja meine Augen ſind deine Augen, und meine Erkenntniß iſt deine Erkenntniß. Sie ſehen, was du willſt, und nicht was ich will. Du erkennſt und ſiehſt dich ſelber durch dich ſelber, das iſt durch mich und davon bin ich ſelig. In deinem Licht erkenne ich wahrlich das Licht.“ Auf dieſelbe Weiſe hat ſchon Meiſter Eckart vom Erkennen Gottes geſprochen, Th. II. S. 897. Auf die Verwandtſchaft mit Scotus Erigena in der Lehre vom Menſchen darf ohnedieß nicht erſt aufmerkſam gemacht werden.

33) Hegel (Geſch. der Philoſ. Bd. III. S. 296.) ſtellt J. Böhme Baco von Verulam gegenüber als das andere Extrem, Feuerbach (Geſch. der neuern Philoſ. von Baco von Verulam bis B. Spinoza 1833. S. 150 f. vgl. 213.) ſtellt Böhme mit Carteſius zuſammen, weil der weſentliche Gedankeninhalt Böhme's die Geneſis des Geiſtes, des Bewußtſeyns, alles Lebens und Empfindens aus der Selbſtentzweiung und dem Gegenſaz iſt, daß der Geiſt, was er iſt, weſentlich durch den Gegenſaz iſt, was Carteſius in der Form der Philoſophie ausſprach, ſofern auch Carteſius zu der Affirmation ſeines cogito auf dem Wege der Negation, des Gegenſazes, kam. Ich ſtelle hier Böhme in die Reihe der Myſtiker. Man vgl. mit dieſer neuen Dar-

Der Grundgedanke, welcher bei Böhme das eigentliche Princip ſeines ſpeculativen Denkens iſt, iſt die Idee der Vermittlung, oder die Anſicht, daß im natürlichen und geiſtigen Leben alles ſich mit ſich ſelbſt vermitteln, durch einen Vermittlungsproceß hindurchgehen muß, um das zu werden, was es ſeinem Begriff nach ſeyn ſoll. Alles Seyn und Leben iſt nur ein vermitteltes, ein erſt gewordenes, das Werden ſelbſt aber ſezt immer eine Dualität von Principien voraus, ohne welche keine Bewegung und Thätigkeit möglich iſt, ein Princip, von welchem die Bewegung ausgeht, und ein anderes, das ihm entgegenwirkt, damit, indem die Wirkung an der Gegenwirkung ſich bricht, aus der gegenſeitigen Durchdringung beider das der höhern, die beiden Principien ſelbſt in ſich begreifenden Einheit entſprechende Reſultat entſtehe. Logiſch betrachtet iſt die Einheit der Begriff der Sache ſelbſt und die beiden Principien ſind die Momente, in welchen der Begriff ſich in ſich ſelbſt ſpaltet und in den Unterſchied von ſich auseinandergeht, um durch dieſen Unterſchied hindurch ſich mit ſich ſelbſt zuſammenzuſchließen und dadurch erſt zur wahren Einheit mit ſich ſelbſt zu gelangen. Für dieſe Grundanſicht beruft ſich Böhme auf die einfachſten Wahrnehmungen, auf den Apfel, der anfangs herb und ſauer, erſt allmählig mild und genießbar wird, auf die Pflanze, die ein doppeltes Princip in ſich enthält, ein dunkles und ein lichtes, das Feuer, das in ſeinem feurigen Element auch das Licht in ſich ſchließt [34]), und ebenſo auch auf die Natur des

---

ſtellung der Lehre Böhme's die frühere (Gnoſis S. 558 f.), die ich hier in mehreren Puncten zu verbeſſern geſucht habe.

34) Von der Menſchwerdung Chriſti, erſter Theil, 1, 6.: — Als uns ſolches am Feuer und Licht zu erſinnen iſt, daß das Feuer zwar eine Urſache des Lichts iſt, und wohnt doch das Licht im Feuer, dem Feuer unergriffen, und führet eine andere Qual als das Feuer, denn das Feuer iſt Grimmigkeit und verzeh-

menſchlichen Gemüths, in welchem ſowohl Zorn und Bosheit, als auch Sanftmuth und Liebe ſich findet. Iſt es nun, wie hieraus zu erſehen iſt, überhaupt Geſez der Natur, daß ohne eine Zweiheit von Principien und Kräften kein Leben möglich iſt, ſo kann auch das höchſte Leben, das Leben Gottes, nicht ohne einen ſolchen Unterſchied und Gegenſaz gedacht werden. Im Weſen Gottes ſelbſt iſt ein Gegenſaz von Finſterniß und Licht, von Grimmigkeit und Sanftmuth, eine Zweiheit von Principien, von welchen das erſte, das finſtere, grimmige, herbe, ſtrenge, zwar nicht Gott im höchſten Sinne iſt, aber doch auch Gott und zum Weſen Gottes ſo gehört, daß es die Vorausſezung Gottes ſelbſt iſt, und nur deßwegen, weil im Weſen Gottes ſelbſt dieſe Dualität iſt, iſt es auch in der Natur und in allen Creaturen nicht anders, in allen iſt ein Widerwille, jeglicher Körper iſt mit ſich uneins, in allen iſt Gift und Bosheit, und man ſieht, daß es ſo ſeyn muß, ſonſt wäre kein Leben noch Beweglichkeit, weder Dickes noch Dünnes, keine Farbe, keine Tugend, keine Erkenntniß, keine Kunſt und Wiſſenſchaft, es wäre alles ein Nichts. Kein Ding, ſagt Böhme, kann ohne Widerwärtigkeit ihm offenbar werden, denn ſo es nichts hat, das ihm widerſtehet, ſo gehet es immerdar für ſich aus, und gehet nicht wieder in ſich ein; ſo es aber nicht wieder in ſich eingehet, als in das, daraus es iſt urſprünglich gegangen, ſo weiß es nichts von ſeinem Urſtand, d. h. es kommt aus ſeiner Unmittelbarkeit

---

rend, und das Licht iſt Sanftmuth, und aus ſeiner Kraft wird Weſenheit, als Waſſer oder Sulphur eines Dinges, welches das Feuer in ſich zeucht und zu ſeiner Stärke und Leben braucht, und iſt alſo ein ewig Band. — Es ſind von Ewigkeit nur zwei *principia* geweſen, als eines in ſich ſelber, die feuernde Welt, und das andere auch in ſich ſelbſt, als lichtflammende Welt, da ſie doch auch nicht getrennt waren, als das Feuer und Licht nicht getrennt ſind, und das Licht im Feuer wohnt, dem Feuer unergriffen.

nicht zum Begriff ſeines Weſens, um, was es an ſich iſt, auch durch ſich zu ſeyn und dadurch erſt wahrhaft Eins mit ſich zu werden. Ohne die Widerwärtigkeit hätte das Leben keine Empfindlichkeit, noch Wollen, noch Wirken, auch weder Verſtand noch Wiſſenſchaft, es fragte niemals nach ſeinem Grunde, woraus es hergekommen, und der verborgene Gott bliebe ſo dem natürlichen Leben unerkannt [35]). So wenig

35) Von göttlicher Beſchaulichkeit 1, 8.: Ein Ding, das nur Einen Willen, das hat keine Schiedlichkeit: ſo es nicht einen Widerwillen empfindet, der es zum Treiben der Bewegniß urſachet, ſo ſteht's ſtill, denn ein einig Ding weiß nichts mehr als Eines, und ob es gleich in ſich gut iſt, ſo kennt's doch weder Böſes noch Gutes, denn es hat in ſich nichts, das es empfindlich mache. Alſo auch können wir von dem Willen Gottes philoſophiren und ſagen: Wenn ſich der verborgene Gott, welcher nur ein einig Weſen und Wille iſt, nicht hätte mit ſeinem Willen aus ſich, aus der ewigen Wiſſenſchaft im *temperamento*, in Schiedlichkeit des Willens ausgeführt, und hätte nicht dieſelbe Schiedlichkeit in eine Infaßlichkeit zu einem natürlichen Leben eingeführt, und daß dieſelbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streit ſtände, wie wollte ihm dann der verborgene Wille Gottes, welcher in ſich nur Einer iſt, offenbar ſeyn? Wie mag in einem einigen Willen ein Erkenntniß ſeiner ſelbſt ſeyn? — In den theoſophiſchen Fragen, Fr. 3. drückt Böhme ſeinen Dualismus in der Form des Ja und Nein aus. Der Leſer ſoll wiſſen, daß in Ja und Nein alle Dinge beſtehen, es ſey göttlich, teufliſch, irdiſch, oder was ſonſt genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, iſt eitel Kraft und Leben und iſt die Wahrheit Gottes, oder Gott ſelbſt. Dieſer wäre in ſich ſelber unerkenntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein iſt ein Gegenwurf des Ja, oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und etwas ſey, darinnen ein *contrarium* ſey. Und können doch nicht ſagen, daß das Ja vom Nein abgeſondert und zwei Ding neben einander ſind, ſondern ſie ſind nur Ein Ding, ſcheiden ſich aber ſelber in jene An-

menſchlichen Gemüths, in welchem ſowohl Zorn und Bosheit, als auch Sanftmuth und Liebe ſich findet. Iſt es nun, wie hieraus zu erſehen iſt, überhaupt Geſez der Natur, daß ohne eine Zweiheit von Principien und Kräften kein Leben möglich iſt, ſo kann auch das höchſte Leben, das Leben Gottes, nicht ohne einen ſolchen Unterſchied und Gegenſaz gedacht werden. Im Weſen Gottes ſelbſt iſt ein Gegenſaz von Finſterniß und Licht, von Grimmigkeit und Sanftmuth, eine Zweiheit von Principien, von welchen das erſte, das finſtere, grimmige, herbe, ſtrenge, zwar nicht Gott im höchſten Sinne iſt, aber doch auch Gott und zum Weſen Gottes ſo gehört, daß es die Vorausſezung Gottes ſelbſt iſt, und nur deßwegen, weil im Weſen Gottes ſelbſt dieſe Dualität iſt, iſt es auch in der Natur und in allen Creaturen nicht anders, in allen iſt ein Widerwille, jeglicher Körper iſt mit ſich uneins, in allen iſt Gift und Bosheit, und man ſieht, daß es ſo ſeyn muß, ſonſt wäre kein Leben noch Beweglichkeit, weder Dickes noch Dünnes, keine Farbe, keine Tugend, keine Erkenntniß, keine Kunſt und Wiſſenſchaft, es wäre alles ein Nichts. Kein Ding, ſagt Böhme, kann ohne Widerwärtigkeit ihm offenbar werden, denn ſo es nichts hat, das ihm widerſtehet, ſo gehet es immerdar für ſich aus, und gehet nicht wieder in ſich ein; ſo es aber nicht wieder in ſich eingehet, als in das, daraus es iſt urſprünglich gegangen, ſo weiß es nichts von ſeinem Urſtand, d. h. es kommt aus ſeiner Unmittelbarkeit

---

rend, und das Licht iſt Sanftmuth, und aus ſeiner Kraft wird Weſenheit, als Waſſer oder Sulphur eines Dinges, welches das Feuer in ſich zeucht und zu ſeiner Stärke und Leben braucht, und iſt alſo ein ewig Band. — Es ſind von Ewigkeit nur zwei *principia* geweſen, als eines in ſich ſelber, die feuernde Welt, und das andere auch in ſich ſelbſt, als lichtflammende Welt, da ſie doch auch nicht getrennt waren, als das Feuer und Licht nicht getrennt ſind, und das Licht im Feuer wohnt, dem Feuer unergriffen.

cht zum Begriff ſeines Weſens, um, was es an ſich iſt, ich durch ſich zu ſeyn und dadurch erſt wahrhaft Eins mit h zu werden. Ohne die Widerwärtigkeit hätte das Leben ine Empfindlichkeit, noch Wollen, noch Wirken, auch weder erſtand noch Wiſſenſchaft, es fragte niemals nach ſeinem runde, woraus es hergekommen, und der verborgene Gott liebe ſo dem natürlichen Leben unerkannt [35]). So wenig

35) Von göttlicher Beſchaulichkeit 1,8.: Ein Ding, das nur Einen Willen, das hat keine Schiedlichkeit: ſo es nicht einen Widerwillen empfindet, der es zum Treiben der Bewegniß urſachet, ſo ſtehts ſtill, denn ein einig Ding weiß nichts mehr als Eines, und ob es gleich in ſich gut iſt, ſo kennt's doch weder Böſes noch Gutes, denn es hat in ſich nichts, das es empfindlich mache. Alſo auch können wir von dem Willen Gottes philoſophiren und ſagen: Wenn ſich der verborgene Gott, welcher nur ein einig Weſen und Wille iſt, nicht hätte mit ſeinem Willen aus ſich, aus der ewigen Wiſſenſchaft im *temperamento*, in Schiedlichkeit des Willens ausgeführt, und hätte nicht dieſelbe Schiedlichkeit in eine Infaßlichkeit zu einem natürlichen Leben eingeführt, und daß dieſelbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streit ſtände, wie wollte ihm dann der verborgene Wille Gottes, welcher in ſich nur Einer iſt, offenbar ſeyn? Wie mag in einem einigen Willen ein Erkenntniß ſeiner ſelbſt ſeyn? — In den theoſophiſchen Fragen, Fr. 3. drückt Böhme ſeinen Dualismus in der Form des Ja und Nein aus. Der Leſer ſoll wiſſen, daß in Ja und Nein alle Dinge beſtehen, es ſey göttlich, teufliſch, irdiſch, oder was ſonſt genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, iſt eitel Kraft und Leben und iſt die Wahrheit Gottes, oder Gott ſelbſt. Dieſer wäre in ſich ſelber unerkenntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein iſt ein Gegenwurf des Ja, oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und etwas ſey, darinnen ein *contrarium* ſey. Und können doch nicht ſagen, daß das Ja vom Nein abgeſondert und zwei Ding neben einander ſind, ſondern ſie ſind nur Ein Ding, ſcheiden ſich aber ſelber in jene An-

kann alſo Gott nur als abſtracte Einheit gedacht werden, daß er vielmehr ohne einen Unterſchied, eine Zweiheit, einen Gegenſaz in ſich zu haben, auch kein lebendiger Gott wäre. Als lebendiger Gott muß er ſelbſt erſt werden und ſich gebären, ſein Leben iſt die ewige Geburt des göttlichen Weſens, durch die es fort und fort ſich ſelbſt gebiert, den an ſich ſeyenden Begriff ſeines Weſens realiſirt, oder zum dreieinigen Gott wird. Die Idee der Dreieinigkeit hat bei Böhme eine ſehr hohe Bedeutung. Daß Gott ein dreieiniger Gott iſt, iſt derſelbe Lebensproceß, welcher in der Zweiheit der Principien das Weſen Gottes ſelbſt iſt. Er iſt, wie Böhme ſagt, dreifaltig in ſeiner Gebärung, und gebäret ſich in Dreifaltigkeit und iſt in dieſer ewigen Gebärung doch nur ein einiges Weſen zu verſtehen, weder Vater, Sohn, noch Geiſt, ſondern das einige Leben oder Gut. Die Dreiheit Gottes wird daher erſt in ſeiner ewigen Offenbarung recht verſtanden, ſofern er ſich durch die ewige Natur dieſes Feuers im Licht offenbart [36]). Feuer und Licht, oder das erſte und zweite Princip, verhalten ſich demnach zu einander, wie Vater und Sohn. Der Vater iſt das erſte Princip, in welchem, wie es Böhme beſchreibt, Gott noch nicht Gott heißt, ſondern Grimmigkeit, Zornigkeit, herbe, bitter, Feuer. Man kann nicht ſagen, daß es Gott ſey, und iſt doch der innerlichſte erſte Quell, nach welchem ſich Gott einen zornigen und eifrigen Gott nennt; in dieſem Princip ſteht nichts als nur die allerſchrecklichſte Gebärung, die größte Aengſtlichkeit, feindliche Wonne, gleich einem Schwefelgeiſt, der Hölle Pforte und Abgrund, der Quell des Böſen. Wenn nun nicht das andere Princip in der Geburt des Sohnes anbräche und aufginge,

fänge und machen zwei Centra, da ein jedes in ſich ſelber wirket und will.

36) De mysterio magno, das iſt, von der Offenbarung göttlichen Worts durch die drei principia göttlichen Weſens 7, 11.

burt des Herzens Gottes unermeßliche und unzählbare Centra aufſchließende Princip bezeichnet [39]). Dieß kann nur ſo verſtanden werden, daß er das Princip iſt, in welchem die einzelnen Dinge zu ihrer beſtimmten Form und Realität gelangen. Wenn die beiden erſten einander entgegengeſezten Principien, ſofern ohne Gegenſaz nichts entſtehen und beſtehen kann, die Principien alles Seyns und Lebens ſind, dagegen aber auch alles Seyn und Werden nur dadurch möglich iſt, daß die Principien in ihrem Gegenſaz auch wieder zuſammengehen, ſo kann das dritte Princip nur dieſe Einheit im Unterſchied ſeyn, oder das Princip des concreten Daſeyns. Die Einheit, die in dem Unterſchied der Principien als das an ſich ſeyende innere Band, ohne welches die Principien ſchlechthin auseinander fallen würden, vorausgeſezt werden muß, kann ſich nur dadurch verwirklichen, daß ſich in den einzelnen Dingen die beiden Principien gegenſeitig durchdringen, und aus dieſer Durchdringung, in welcher jedes der beiden Principien ſeiner abſtracten Unendlichkeit ſich entſchlagen muß, das endliche Daſeyn hervorgeht. Wenn daher Vater und Sohn ſich ſo zu einander verhalten, daß ſie den Gegenſaz bilden, welchen Böhme auf die angegebene Weiſe beſchreibt, ſo kann der heilige Geiſt nur das Princip des endlichen Daſeyns ſeyn, oder das Princip, in welchem die abſtracte Unendlichkeit der beiden einander entgegengeſezten Principien zur Einheit des Endlichen und Unendlichen wird, und Böhme nennt ihn mit gleichem Recht ſowohl das formirende als das confirmirende Princip, ſofern jene an ſich ſeyende Einheit erſt in den concreten Formen des endlichen Daſeyns zur wahren und wirklichen wird, und dadurch ſich ſelbſt affirmirt. Böhme hat dieſen Begriff des heiligen Geiſtes nicht weiter entwickelt, dagegen iſt bei ihm von einem dritten Princip die

39) Drei Principien 4, 74. Aurora 3, 28. 12, 109. 13, 77. Vgl. Gnoſis S. 563 f.

Rede, das er zwar nicht den heiligen Geiſt nennt, das aber ſeinem ganzen Weſen nach unter denſelben Geſichtspunct zu ſtellen iſt. Es gibt nämlich neben den beiden einander entgegengeſezten Principien noch ein drittes, das Böhme das Princip der Zerbrechlichkeit nennt, ſofern es einen Anfang hat und auch wieder ein Ende nimmt, oder es iſt, wie Böhme ſagt, das von Gott dazu erborene Princip, daß er mit der materialiſchen Welt offenbar würde. Die ganze Beſchreibung dieſes Princips zeigt deutlich, daß Böhme unter demſelben nichts anders verſteht, als jene Einheit, in welcher ſich die beiden erſten Principien gegenſeitig ſo durchdringen, daß ihr gemeinſames Product die endliche wirkliche Welt iſt. So gewiß daher die beiden erſten Principien Vater und Sohn ſind, ſo gewiß muß dem dritten Princip, wenn es als neues Glied in dieſelbe Reihe gehören ſoll, der heilige Geiſt entſprechen, obgleich Böhme ſelbſt dieſe Identität nirgends ausgeſprochen hat.

Die ganze Anlage des böhme'ſchen Syſtems ſcheint auf dieſe Weiſe eine ſehr einfache zu ſeyn. Die Grundanſchauung iſt die in das Weſen Gottes ſelbſt geſezte Dualität der Principien, woraus von ſelbſt die vollkommenſte Immanenz Gottes und der Welt folgt. Kann es ſich mit dem Weſen Gottes nicht anders verhalten, als es ſich mit der Natur überhaupt verhält, macht das Weſen Gottes derſelbe Gegenſaz und Streit entgegengeſezter Kräfte aus, ohne welchen in der Natur nichts entſteht, kann dieſer durch alles hindurchgehende Streit nur da zu ſeiner Ruhe kommen, wo die beiden Principien ſich gegenſeitig beſchränken, ſo ſind Gott und Welt in dieſem Unterſchied in der Einheit und in dieſer Einheit im Unterſchied völlig mit einander identiſch, und man kann daher die Grundanſicht Böhme's in dem Saz ausſprechen: das ſubſtanzielle Weſen Gottes iſt die wirkliche Welt ſelbſt. Allein dieſe Identität, dieſe Immanenz Gottes und der Welt, ſcheint Böhme ſelbſt nicht anzuerkennen, es iſt ja der Fall

Lucifer's, welcher Gott und Welt im strengsten Gegensaz auseinanderreißt, und die geschaffene endliche Welt ist nur der durch den Fall Lucifer's geschehene Abfall von der paradiesischen. Es fragt sich daher, wie hier der Fall Lucifer's eingreift, und welche Bedeutung er im Systeme Böhme's haben muß, wenn wir auf die Principien zurückgehen, auf welchen es beruht?

Den Fall Lucifer's beschreibt Böhme als einen, nach der schon geschehenen Lichtschöpfung erfolgten, Abfall. „In dem herrlichen lieblichen und himmlischen Salitter der göttlichen Qualitäten (der Substanz Gottes) wurde auch das Königreich Lucifer's geschaffen, ohne einige größere Bewegung als der andern. Denn als Lucifer geschaffen war, so stund er da ganz vollkommen, und war der schönste Fürst im Himmel, geschmückt und angethan mit der schönsten Klarheit des Sohnes Gottes. So aber Lucifer in der Bewegung der Schöpfung wäre verdorben, wie er fürgibt, so hätte er seine Vollkommenheit, Schönheit und Klarheit niemals gehabt, sondern wäre alsbald ein grimmiger finsterer Teufel gewesen und nicht ein Cherubim." Auch Lucifer befand sich also ursprünglich im Zustande göttlicher Vollkommenheit. Nun thaten aber die Quellgeister im Lucifer nicht, was sonst die Geister thun, die in einem Engel sind, die Geister, die das Licht und den Verstand gebären, daß sie nämlich in solcher Form und Weise qualificiren, wie Gott selbst, oder aus der Identität mit Gott sich nicht herausbewegen, „sondern weil sie sahen, daß sie im höchsten Primat saßen, so bewegten sie sich also herbe, daß der Geist, der sie geboren, ganz feurig wurde, und stieg im Quellbrunnen des Herzens auf, wie eine stolze Jungfrau. So die Quellgeister hätten fein lieblich qualificirt, wie sie thaten ehe sie creatürlich wurden, als sie noch ingemein in Gott waren vor der Schöpfung, so hätten sie auch einen lieblichen und sanften Sohn in sich geboren, der wäre dem Sohn Gottes gleich gewesen, und wäre das Licht ein Lucifer

immer durch das Haus des Todes, und gebiert heilige, himmliſche Zweige in dem großen Baume, welche im Licht ſtehen. Denn ſie grünen durch die Schale der Finſterniß, gleichwie der Zweig durch die Schale des Baums, und ſind Ein Leben mit Gott. Und der Zorn grünet auch in dem Hauſe der Finſterniß, und behält manchen edlen Zweig durch ſeine Inficirung im Hauſe der Grimmigkeit im Tode gefangen. Das iſt, ſagt Böhme, die Summa oder der Inhalt der ſideriſchen Geburt. Es ſoll eine ſtete Geburt ſeyn, wodurch der erſtarrte Leib der Erde ſich neu gebären ſoll. Daß nun aber ſolche neue Geburt könnte vollzogen werden ohne des Teufels Willen, ſo hat ſich der Schöpfer in dem Leibe dieſer Welt gleichwie creatürlich geboren in ſeinen Quellgeiſtern, und ſind alle die Sterne nichts als Kräfte Gottes, und beſtehet der ganze Leib dieſer Welt in den ſieben Quellgeiſtern, und alle drei Perſonen der Gottheit ſind in dieſer Welt in voller Geburt. Alſo iſt ein ſtarker Wille zu gebären und zu wirken, und ſtehet die ganze Natur in großem Sehnen und Aengſten, immer willens zu gebären die göttliche Kraft, dieweil Gott und Paradies darinnen verborgen ſtehet, ſie gebiert aber nach ihrer Art und nach ihrem Vermögen [41]). So beſchreibt Böhme die in der Natur fort und fort erfolgende Geburt des göttlichen Weſens, welche, wie von ſelbſt in die Augen fällt, das durch den Gegenſaz der Principien bedingte Werk der endlichen Welt iſt; aber wie unterſcheidet ſich, muß hier gefragt werden, dieſe Geburt Gottes, welche den Fall Lucifer's zu ihrer Vorausſezung hat, von der dem Fall vorangehenden Geburt des dreieinigen Gottes, oder der Geburt des Sohnes aus dem Vater, welche nichts anders als das Hervorgehen des zweiten Princips aus dem erſten iſt? Und wenn die Welt, in welcher das ganze göttliche Weſen in ſteter und ewiger Geburt ſteht, die erſt in Folge des Falls Lucifers ent-

41) Vgl. Gnoſis S. 583 f.

ſtandene materielle Welt iſt, wie verhält ſich dieſe Welt, welche Böhme als das dritte Princip von dem erſten und zweiten Princip, oder von der Welt Lucifers und der paradieſiſchen Welt unterſcheidet, zu dieſen beiden andern Welten? Um dieſe für die richtige Auffaſſung der Böhme'ſchen Lehre ſehr wichtige Frage richtig zu beantworten, iſt vor allem daran feſtzuhalten, daß die beiden einander entgegengeſezten Principien immer nur in ihrer gegenſeitigen Beziehung zu nehmen ſind, und ebendeßwegen, wo von einer Welt die Rede iſt, ſie nur als das gemeinſame Product der beiden Principien, und keines derſelben ohne das andere gedacht werden kann. Gibt es daher drei von einander verſchiedene Welten, ſo kann ihr Unterſchied nur in dem verſchiedenen Verhältniß begründet ſeyn, in welchem die zwei entgegengeſezten Principien zu einander ſtehen, je nachdem ſie entweder das Gleichgewicht einander halten, oder das eine von beiden, ſey es das erſte oder das zweite, das überwiegende iſt. So betrachtet wäre jedoch der Unterſchied der drei Welten nur ein flieſſender, und es müßte der Natur der Sache nach das ſtets wechſelnde Uebergewicht bald auf die eine bald auf die andere Seite fallen. Soll daher ein beſtimmter Unterſchied feſtgehalten werden, ſo können die beiden erſten Welten nur die Extreme des Uebergewichts der beiden Principien ſeyn, oder vielmehr es können, was daſſelbe iſt, unter dieſen beiden Welten nur die beiden einander entgegengeſezten Principien ſelbſt, in ihrem reinen Gegenſaz, gedacht werden, wie denn auch Böhme ſelbſt nicht ſowohl von drei Welten, als von drei Principien ſpricht, aber freilich auch durch dieſen Ausdruck den richtigen Geſichtspunct wieder verrückt. Sind die beiden erſten Welten, die Welt Lucifer's und die paradieſiſche, wie die ganze Beſchreibung derſelben zeigt, ihrem wahren Begriff nach die einander entgegengeſezten Principien ſelbſt in ihrem reinen Fürſichſeyn, ſo kann zu ihnen kein drittes Princip hinzukommen, ſondern was Böhme ungenau das

dritte Princip nennt, iſt nur die aus dem Gegenſaz der beiden Principien hervorgehende materielle endliche Welt, in welcher allein der Proceß vor ſich geht, welchen Böhme als die ſtete und ewige Geburt des göttlichen Weſens in der Welt beſchreibt. Daß er aber gleichwohl nicht blos von drei Principien, ſondern auch von drei Welten ſpricht, und die dritte materielle Welt erſt nach einer ſchon vorangegangenen Schöpfung Gottes in Folge des Falls Lucifer's geſchaffen werden läßt, kann nur aus dem mythiſchen Element erklärt werden, das in ſeine ſpeculative Grundlage eingreift und den innern Zuſammenhang des Syſtems zu durchbrechen droht. Die ganze Rolle, welche Lucifer bei Böhme ſpielt, iſt eine blos mythiſche, und alle Vorſtellungen, welche damit zuſammenhängen, tragen einen blos mythiſchen Character an ſich. An ſich iſt Lucifer und die nach ihm genannte Welt nur das erſte Princip, jedoch in ſeinem reinen Fürſichſeyn und Unterſchied von dem zweiten, woraus in der mythiſchen Umgeſtaltung ein feindliches Sicherheben und Auflehnen gegen Gott wird, ein thätiger Widerſtreit, in welchem Lucifer, was er nur in der Einheit mit Gott ſeyn kann, für ſich ſeyn will. Ebenſo iſt die der Welt Lucifer's gegenüberſtehende paradieſiſche Welt, unter welcher Böhme die von Gott gleich anfangs ſchlechthin geſchaffenen Engel und Geiſter verſteht, das zweite Princip in ſeiner reinen, durch keine Berührung mit dem erſten getrübten, Weſenheit. Was die beiden Principien in dieſem Gegenſaz der beiden Welten, der Welt Lucifer's auf der einen und der paradieſiſchen Welt auf der andern Seite, in ihrem reinen Gegenſaz ſind, ſind ſie in ihrer gegenſeitigen Beziehung zu einander, in dem Proceß, in welchem das göttliche Weſen in ſeiner ewigen Geburt aus ſich ſelbſt begriffen iſt, als Vater und Sohn. Daraus ergibt ſich von ſelbſt der harte, Anſtoß erregende, aber für die Lehre Böhme's nur um ſo mehr characteriſtiſche Saz, daß Gott und der Teufel ihrem ſubſtanziellen Weſen nach an ſich Eins ſind. Daſſelbe,

was Böhme von Lucifer ſagt, gilt auch von Gott dem Vater. Die ganze Gottheit hat ja, wie Böhme ſagt [42]), in ihrer innerlichſten und anfänglichſten Geburt im Kern gar eine ſcharfe erſchreckliche Schärfe, indem die herbe Qualität gar ein erſchrecklich herb, hart, finſter und kalt Zuſammenziehen iſt, gleich dem Winter, wenn es grimmig kalt iſt, daß aus dem Waſſer Eis wird, und darzu ganz unerträglich. Auf eine ſolche Art iſt die herbe Qualität im innerſten Kern in ſich ſelbſt, und für ſich allein auſſer den andern Qualitäten in Gott. Und dieſe iſt alſo die allertiefeſte und innerlichſte verborgene Geburt Gottes, nach welcher er ſich einen zornigen eifrigen Gott nennt. Und in ſolcher Qualität ſtehet die Hölle und ewige Verderbniß, dazu die ewige Feindſchaft und Mordgrube, und eine ſolche Creatur iſt der Teufel worden. Deßwegen iſt Lucifer im erſten Princip, als im ewigen Tode, immer verſchloſſen, denn in dieſem Princip ſteht nichts als nur die allerſchrecklichſte Gebärung, die größte Aengſtlichkeit, feindliche Wonne, gleich einem Schwefelgeiſt, und iſt eben der Hölle Pforte und Abgrund, darinnen Fürſt Lucifer in Verlöſchung ſeines Lichts geblieben. Der Unterſchied beſteht daher nur darin, daß dieſes finſtere, grimmige, ſich in ſich ſelbſt zuſammenziehende, Princip im Vater durch das im erſten Princip ſelbſt ſich aufſchließende zweite Princip, das Princip des Lichts und der Liebe, überwunden wird, während es dagegen in Lucifer ſich dieſer Fortbewegung zum zweiten Princip widerſezt, ſich in ſich ſelbſt abſchließt, und nur in ſeinem reinen Fürſichſeyn beharren will. Als Lucifer iſt daher das erſte Princip in ſeinem Unterſchied und Gegenſaz zum zweiten, nur als das, was es für ſich iſt, zu nehmen. Dieſes Fürſichſeyn des erſten Princips erhält jedoch erſt auf dem ethiſchen Gebiet ſeine eigentliche Bedeutung.

42) Vgl. Gnoſis S. 575.

In der Natur iſt das erſte Princip nur der dunkle, erſt in Licht ſich verklärende, Grund, der, wenn er auch das Ueberwiegende iſt, ſeiner Verklärung in Licht nicht widerſtrebt. Auf dem ethiſchen Gebiete aber kann das Böſe nicht beſſer definirt werden, als wenn es als das Widerſtreben des erſten Princips gegen das zweite aufgefaßt wird. Es iſt der von dem Univerſalwillen Gottes ſich abwendende, der Einigung mit ihm ſich widerſezende Selbſtwille der Creatur, ſofern er ſich in ſeiner Selbſtheit und Selbſtſucht ergreift. In dieſem Sinne ſagt Böhme von Lucifer, daß er als ein im erſten Princip ſtehender Fürſt die Geburt des Herzens Gottes und ſein ſanftes liebreiches Qualificiren verachtete, und ſeine Imagination nicht in daſſelbe ſezen wollte, ſondern ein ganz gewaltiger und ſchrecklicher Herr im erſten Princip zu ſeyn meinte. Allein auch in dieſer ethiſchen Bedeutung exiſtirt das erſte Princip in ſeinem reinen Fürſichſeyn nicht wirklich für ſich, ſondern nur in dem Willen des Menſchen, und die Frage könnte daher, was das Böſe betrifft, nur ſeyn, wie die in dem erſten Princip geſezte Möglichkeit des Böſen zum wirklich Böſen wird, oder die Natur zur Freiheit, worüber ſich Böhme nicht weiter erklärt. Würde Lucifer in dieſer ethiſchen Bedeutung das für ſich ſeyende erſte Princip ſeyn, ſo müßte er ſich ja vom Weſen Gottes völlig losgetrennt haben, und die Einheit Gottes könnte nicht aufrecht erhalten werden, während doch Böhme die beiden Principien ungeachtet ihres Gegenſazes und Widerſtreits immer wieder als Einheit zu begreifen und zuſammenzuhalten ſucht. Gott iſt, wie Böhme ſagt, alles, er iſt Finſterniß und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht, es iſt ein ewiges Contrarium zwiſchen Finſterniß und Licht, keines ergreift das andere, und iſt doch nur ein einiges Weſen, aber mit der Qual unterſchieden auch mit dem Willen, und iſt doch kein abtrennlich Weſen. Nur Ein Principium ſcheidet das, daß Eines im Andern als ein Nichts iſt, und iſt doch, aber nach

deſſen Eigenſchaften, darinnen es iſt, nicht offenbar [43]). Beide Principien ſind daher nur ineinander, das eine iſt die Negation des andern und doch ſchließt jedes von beiden das andere auch wieder in ſich; nur in der Abſtraction des Denkens können ſie als reine für ſich ſeyende Principien genommen werden. Ebendaraus folgt aber, daß das erſte Princip in der Geſtalt des Luciſers nur eine mythiſche Vorſtellung iſt, und alles, was mit ihr zuſammenhängt, nur zur mythiſchen Seite der Lehre Böhme's gerechnet werden kann. Nur in dieſer mythiſchen Form hat ſie eine über die Wirklichkeit des Bewußtſeyns hinausgehende Tranſcendenz, welche ihren wahren Principien völlig fremd iſt. Zu dieſer Tranſcendenz gehört nicht blos die ganze Bedeutung, welche Böhme Luciſer gibt, ſondern auch die auf der Idee ſeines Falls beruhende Unterſcheidung einer urbildlichen und nachbildlichen Welt. Denn das dritte Princip, die materielle Welt, ſoll nach Böhme ein Gleichniß der paradieſiſchen Welt ſeyn, welche geiſtlich iſt, und darinnen verborgen ſteht, und Gott hat ſich alſo geoffenbart, weil die geiſtliche Welt der Engel in dieſem loco nicht beſtanden iſt; ſo hat er dem loco ein anderes Princip gegeben, da doch ein Licht aufgehet und eine liebliche Wonne iſt, denn der Fürſaz Gottes mußte beſtehen, und mußten eher die erſten Creaturen in der Finſterniß bleiben [44]). Denken wir uns alles dieß, was unſtreitig nur zur mythiſchen Geſtaltung der Lehre Böhme's gehört, und, ſeinen ächt ſpeculativen Ideen gegenüber gehalten, ſich von ſelbſt aufhebt, hinweg, ſo entſchwindet ebendamit auch alles Tranſcendente derſelben, und es gibt kein anderes Syſtem, in welchem das Weſen Gottes ſo unmittelbar in die Wirklichkeit des Bewußtſeyns eintritt. Alle Schranken, die das Dieſſeits vom Jenſeits trennen, ſind mit Einem Male

43) Von wahrer Gelaſſenheit 2, 9.
44) Drei Principien 8, 4.

gefallen, in der Natur, in dem Selbſtbewußtſeyn des Menſchen ſchließt ſich das innerſte Weſen Gottes auf, in der Sehnſucht der Finſterniß nach dem Licht, in dem Willen der Natur zu gebären und zu wirken, in den Gedanken des Geiſtes, die aus dem Gemüthe geboren werden und im Wollen und Begehren ſich verwirklichen, erfolgt fort und fort die Geburt des göttlichen Weſens, das ganze Weltall iſt die creatürlich gemachte Weſenheit Gottes, in welcher das Leben aller Qualitäten aufblizt, der Sohn Gottes von allen Kräften ſeines Vaters, wie die Sonne aus den Sternen geboren wird, und der Himmel Kräfte ſtets in Bildniſſen, Gewächſen und Farben arbeiten, zu offenbaren den heiligen Gott, daß er erkannt werde in allen Dingen [45]). Hierin iſt die Wahrheit der Böhme'ſchen Lehre aufs unmittelbarſte und anſchaulichſte ausgeſprochen. Jene abſtracte Trennung Gottes und der Welt, in welcher Gott nur als unerreichbare Idee über dem endlichen Bewußtſeyn ſchwebt, iſt in ihr völlig aufgehoben, Gott iſt kein verborgener und verſchloſſener, kein jenſeitiger und tranſcendenter, ſondern ein unmittelbar gegenwärtiger und darum auch wahrhaft lebendiger, derſelbe Proceß, in welchem alles natürliche und geiſtige Leben ſich bewegt, iſt der Lebensproceß Gottes ſelbſt, weil es immer nur dieſelben Principien ſind, durch welche alles Seyn und Leben bedingt iſt. Der weſentliche Mangel dieſer Lehre aber, auf welchen alles, was ſonſt gegen ſie eingewendet werden kann, zurückgeführt werden muß, iſt, daß ſie in der Dualität ihrer Principien ſtehen bleibt, und dieſe nicht ſelbſt wieder in einer Einheit zu begreifen weiß, zu welcher ſie ſich nur als die Momente der durch ſie ſich hindurchbewegenden Idee verhalten würden. Die Lehre Böhme's ſteht in der nächſten Verwandtſchaft mit dem manichäiſchen Dualismus, nur unterſcheidet ſie ſich, was freilich ein ſehr wichtiges Moment iſt, von dem-

45) Aurora 2, 31.

ſelben dadurch, daß ſie das im Manichäismus Gott feindlich entgegenſtehende und ihm durchaus entgegengeſezte Princip in das Weſen Gottes ſelbſt verſezt. Das an ſich böſe, Gott widerſtrebende, Princip wird daher das dunkle, herbe, ſcharfe, und der Kampf mit einer feindlichen Macht verwandelt ſich in einen immanenten Proceß, ohne welchen in Gott ſo wenig als in der Natur ein lebendiges Wirken der Kräfte ſeyn könnte. Demungeachtet iſt auch ſo der Dualismus nicht ſo überwunden, wie es die Idee Gottes erfordert. Die beiden Principien ſind zwar in der Idee Gottes zur Einheit verbunden, aber dieſe Einheit iſt keine übergreifende, und der Proceß, in welchem Gott, um ein lebendiger Gott zu ſeyn, ſich ſelbſt erſt aus ſich gebiert, iſt nur ein einſeitiger, denn er beſteht nur darin, daß aus dem erſten Princip das zweite vom erſten noch gebundene ſich entwickelt, aus der nach dem Lichte ſich ſehnenden Finſterniß das Licht hervorgeht, der an ſich zornige und eifrige Gott zum Vater eines Sohnes wird, in welchem das Herz Gottes, ſeine Liebe und Sanftmuth ſich aufſchließt. Indem aber auf dieſe Weiſe die ganze Bewegung vom erſten Princip ausgeht, und nur der Fortgang von der Finſterniß zum Licht, vom Zorn zur Liebe, oder von der Natur zum Geiſt iſt, iſt das erſte Princip das wahrhaft ſubſtanzielle und alles, was das zweite Princip in ſich begreift, iſt gleichſam nur ein Accidens an dieſer Subſtanz, es iſt nur die Blüthe oder die Frucht, welche aus dem in dem dunklen Grunde des erſten Princips verſchloſſenen Keime ſich entwickelt. Gott iſt daher, ehe er in der an ſich ſeyenden Idee ſeines Weſens aufgefaßt iſt, vor allem Natur, er iſt weſentlich Natur. Das zweite Princip ſteht nun zwar ſeiner Bedeutung nach höher als das erſte, ſofern Gott in ihm erſt wahrhaft als Gott exiſtirt, und das erſte nur der Grund und die Vorausſezung dieſer göttlichen Exiſtenz iſt. Allein wenn die Idee Gottes im zweiten Princip ſich in ſich ſelbſt vollendet, ſo ſollte dieſes Prin-

cip auch die Rückkehr in ſich ſelbſt ſeyn: wie iſt aber eine ſolche in ſich ſelbſt zurückgehende Bewegung hier möglich, wenn er nicht an ſich ſchon iſt, was in ihm durch den Proceß der beiden Principien nur affirmirt werden ſoll? Der Grundfehler der Böhme'ſchen Lehre iſt daher mit Einem Worte das noch unfreie Verhältniß, in welchem die an ſich ſeyende Idee Gottes zu den beiden Principien ſteht, ſie ſind unmittelbar das Weſen Gottes ſelbſt, während ſie doch nur die Momente ſeyn ſollten, durch die ſich die Idee hindurchbewegt, um ſich mit ſich ſelbſt zu vermitteln; der Proceß, in welchem das göttliche Weſen ſich ſelbſt gebiert, iſt ebendeßwegen nur ein Naturproceß, in welchem der Geiſt noch durch die Natur gebunden iſt, nicht die Vorausſezung der Natur iſt, ſondern vielmehr ſelbſt die Natur zu ſeiner Vorausſezung hat. Gott beſtimmt ſich nicht als Geiſt zur Natur, ſondern iſt unmittelbar die Natur, darum kann er auch nicht als Geiſt die Rückkehr des Geiſtes in ſich ſelbſt ſeyn. Soſehr es daher auch als ein Fortſchritt des ſpeculativen Denkens anzuerkennen iſt, daß Böhme das Weſen Gottes als einen ihm immanenten Proceß auffaßte, ſo ungenügend erſcheint dieſer Standpunct darin, daß dieſer Proceß nur ein Naturproceß iſt, in welchem der dunkle Grund der Natur immer das Ueberwiegende bleibt, welchem gegenüber der Geiſt ſich nicht frei zu ſich ſelbſt verhalten kann [46]).

46) Aus dieſer Analyſe des Syſtems iſt erſt deutlich zu ſehen, wie das mythiſche Element, das Böhme in dem Fall Lucifer's in daſſelbe aufnahm, mit der eigentlichen Grundlage derſelben ſtreitet. Iſt die Welt Lucifer's und mit ihr die dritte Welt erſt durch den Fall Lucifer's entſtanden, ſo iſt die paradieſiſche Welt das Erſte. Dadurch würde aber die ganze Ordnung der Principien verkehrt, da das zweite Princip nie die Vorausſezung des erſten ſeyn kann: die Idee eines Abfalls paßt daher überhaupt nicht in das Syſtem Böhme's, und es iſt klar,

Mit der Theologie Böhme's steht seine Christologie in einem so engen Zusammenhang, daß sie in ihr im Grunde schon ganz enthalten ist. Ist das Wesentliche der Christologie, daß Gott als Mensch geboren wird, so hat ja auch schon die Theologie die Geburt Gottes zu ihrem Hauptinhalt, und wenn die ewige Geburt des göttlichen Wesens, durch welche Gott sich selbst gebiert, in der ganzen Natur erfolgt, so kann die Menschwerdung Gottes, durch welche Gott als Mensch geboren wird, nur dieselbe Geburt im Menschen seyn, welcher auch nach Böhme nur die kleine Welt in der großen ist. Als Mensch wird also Gott geboren, wenn in derselben Dualität der Principien, in welcher in der Natur das Wesen Gottes besteht, im Menschen das erste Princip zum zweiten sich fortbewegt, und Christus als der menschgewordene Sohn Gottes ist daher nichts anders, als das dem Menschen an sich inwohnende, aber aus seinem dunkeln Grunde zu seiner vollen Realität erst sich entwickelnde lichte Princip. Die allen Mystikern mehr oder minder eigene Lehre, daß Christus oder der Sohn Gottes vor allem innerlich in uns seyn muß, daß der wahre Christus nur das Licht und Wort Gottes in uns ist, oder, wie Weigel sagt [47]), das von Gottes Finger in aller Menschen Herz eingeschriebene Buch des Lebens, woraus, obgleich es nicht alle lesen können, alle Bücher geschrieben sind, hat in dem immanenten Verhältniß Gottes zu der Welt und dem Menschen, wie es der Böhme'schen Lehre von der Dualität der Principien zu Grunde liegt, ihren tiefsten Grund. So einfach aber diese Christologie zu seyn scheint, so kommt es doch erst darauf an, das mythische und das speculative Element in der Darstellung Böhme's genauer auseinanderzuhalten. Wie in die Theologie Böhme's der

daß die mythische Form von seinem speculativen Inhalt genau zu unterscheiden ist.

47) Vgl. Dorner a. a. O. S. 226.

Fall Lucifer's mythiſch eingreift, ſo ſpielt in der Chriſtologie der Fall des Menſchen eine ähnliche Rolle. Wie dem Fall Lucifer's die paradieſiſche Welt voranging, ſo befand ſich auch der Menſch urſprünglich in einem paradieſiſchen Zuſtand. Er war ganz und vollkommen, war kein Mann und auch kein Weib, ein recht und wahrhaftig Bild und Gleichniß Gottes, alles war himmliſch an ihm, wie der Menſch am Tage der Auferſtehung wieder ſeyn wird. Doch beſchreibt Böhme ſelbſt dieſe Vollkommenheit des Menſchen auch wieder als einen Zuſtand der Indifferenz, in welchem der Menſch, ob er gleich nur in der paradieſiſchen Welt leben und qualificiren ſollte, allen drei Welten oder Principien auf gleiche Weiſe angehörte. Er hatte zwar das paradieſiſche Centrum in ſich, den von Gott eingeblaſenen paradieſiſchen Athem oder Geiſt, den heiligen Geiſt, und hätte aus ſeinem Willen, durch die Erweckung ſeines Centrums ein himmliſches Heer ins Paradies gebären können, ohne Noth und Angſt und ohne Zerreißung (ohne in die Getheiltheit des Daſeyns und die ganze Mannigfaltigkeit der Differenzen einzugehen, welche der endlichen Welt angehört und ſich beſonders in dem Unterſchied der Geſchlechter darſtellt, welchen Böhme wie Scotus Erigena als eine Folge des Falls betrachtet), aber er hatte auch die Kraft und Eigenſchaft aller Creaturen in ſich, weil er ja, wenn er Gottes Gleichniß ſeyn ſollte, alle drei Principien, die Qualität der Finſterniß, die Qualität des Lichts und die Qualität dieſer Welt in ſich haben mußte, und mit dieſer Dreiheit der Principien iſt auch der Streit in ihm geſezt. Es war ein großer Streit, alles zog in Adam und auſſer Adam, und wollte Adam haben, denn er war ein großer Herr, genommen aus allen Kräften der Natur, die drei Reiche ſtritten um ihn, das Herz Gottes wollte ihn haben im Paradies, und in ihm wohnen, aber auch das Reich der Grimmigkeit wollte ihn haben, und ebenſo das Reich dieſer Welt, und in dieſem Streite der drei Reiche und Prin-

cipien ſezte Adam ſeine Imagination und Luſt ins Reich dieſer Welt und die reine paradieſiſche Welt wurde finſter, der Geiſt dieſer Welt fieng ihn, da wurde er an Gott blind, und ſah nicht mehr Gott und ſeine Jungfrau in ſeinem Gemüthe, er war nicht in Gott mit ſeinem Gemüthe, ſondern im Geiſt dieſer Welt und ward am Reiche Gottes unmächtig, fiel nieder und ſchlief. Den Fall Adams ſezt Böhme in den Schlaf, in welchen Adam verfiel, ſein Fall war aber dieſer Schlaf ſelbſt. Vor dieſem Schlaf war Adam in Engelsgeſtalt, nach dem Schlaf hatte er Fleiſch und Blut, das dritte Princip, das den ganzen Menſchen gefangen hält, der Geiſt der Sterne und Elemente, bekleidete ihn mit Fleiſch und Blut. Die Jungfrau, die in Adams Fall von ihm entwich, war von Anfang an mit ihm vermählt, als die edle und züchtige Jungfrau der Weisheit Gottes, deren Bild Adam in ſeinem Gemüthe erblickte, und deren jungfräuliches Bild er aus ſich gebären ſollte. Wie der Fall Adams darin beſtund, daß ihm im Schlaf dieſe Jungfrau entwich, ſo wurde ihm dagegen in eben dieſem Schlaf die Eva als die Frau dieſer Welt zu dieſem zerbrechlichen Leben geſchaffen. Der Menſch iſt ſo zwar gefallen, aber der gefallene Menſch iſt nicht verloren. Die holdſelige Liebe, das iſt, der eingeborene Sohn des Vaters, geht in ihm auf, und grünet wieder in Adam im Centrum ſeiner Lebensglut, denn im Centrum jeder Lebensglut iſt auch ein Centrum der Wiedergeburt, in welchem das Herz oder der Sohn Gottes aufgehen muß. Dieß iſt der Zuſammenhang, in welchem hier Fall und Erlöſung in einander eingreifen, aber ebendamit ſind wir auch auf den Punct gekommen, auf welchem ſich zeigt, wie die ganze Geſchichte des Falles, wie ſie Böhme darſtellt, nichts anders iſt, als die mythiſche Einkleidung der Idee, daß auch in dem Menſchen, wie überall, das eine Princip von dem andern nicht getrennt iſt, und wenn auch das erſte Princip zunächſt das überwiegende in ihm iſt, doch auch das zweite ſein Recht

in ihm hat, und nie aufhören kann, ſeine Macht in ihm geltend zu machen. Darum kann nun auch jene Himmelsjungfrau ſelbſt nach dem Falle Adams ſo wenig von ihm laſſen, als die Braut von ihrem Bräutigam: ſie ruft ſtets dem Herzen Gottes, daß es wolle ihren Geſpielen erlöſen von dem finſtern Wurm. Die Jungfrau, als das im Menſchen wirkende höhere geiſtige Princip, iſt demnach die Urſache, daß das Band, das den Menſchen mit Gott vereinigt, nicht völlig ſich auflöst, ſondern aufs neue geknüpft wird. So klar hier der Gedanke aus ſeinem Bilde hervortritt, ſo iſt es nun doch eben dieſe Jungfrau, in welcher Böhme das eigene mythiſche Band, mit welchem er Bildliches und Speculatives in einander verknüpft, in ſeine Chriſtologie noch tiefer hineingeſchlungen hat. Sie iſt eine der ſchönſten mythiſchen Anſchauungen Böhme's, aber auch eine ſehr ins Unbeſtimmte verfließende Geſtalt, die auf verſchiedene Weiſe in das Syſtem Böhme's eingreift. Es iſt ſchon bemerkt worden, daß Böhme die klare Anſchauung des innern Organismus ſeines Syſtems am meiſten dadurch verrückt, daß er die dritte Welt, oder das dritte Princip nicht als das nimmt, was es allein ſeyn kann, wenn zu den beiden einander entgegengeſezten Principien noch ein drittes hinzukommen ſoll, nämlich als das Ineinanderſeyn derſelben in der geſchaffenen endlichen Welt, ſondern es vielmehr als die nachbildliche Welt von der urbildlichen, in den beiden erſten Principien ſtehenden, unterſcheidet. Von demſelben Geſichtspunct aus iſt ihm nun auch die himmliſche Jungfrau nicht, wie man zunächſt erwarten ſollte, die ideale Anſchauung des Sohns als des dem Menſchen inwohnenden lichten Princips, ſondern die dritte Welt, jedoch nur in ihrer reinen ätheriſchen Geſtalt, nicht in ihrer materiellen Sichtbarkeit. Sie ſteht ſelbſt wieder vermittelnd zwiſchen der urbildlichen und abbildlichen Welt als ein Bild, in welchem einerſeits der dreieinige Gott ſich ſelbſt abſpiegelt, andererſeits die Ideen, nach welchen die ſichtbare Welt ge-

ſchaffen iſt, in ihrer Einheit begriffen ſind. „Denn des Vaters Eigenſchaft ſtehet im Feuer und Licht, und iſt ſelber das Weſen aller Weſen: er iſt der Ungrund und Grund, und theilet ſich in der ewigen Geburt in drei Eigenſchaften als in drei Perſonen, auch in drei Principien, da ihr doch in der Ewigkeit nur zwei im Weſen ſind, und das dritte als ein Spiegel der erſten beiden iſt, aus welchem dieſe Welt als ein greiflich Weſen in Anfang und Ende geſchaffen iſt“ [48]). Das dritte Princip iſt nämlich, wie Böhme ſagt, als eine Magie vor Gott geſtanden und iſt nicht ganz offenbar geweſen; ſo hat Gott auch kein Gleiches gehabt, da er hätte mögen ſein eigen Weſen erblicken, als nur die Weisheit, das iſt ſeine Luſt geweſen, und ſie iſt in ſeinem Willen mit ſeinem Geiſte als ein großes Wunder in der lichtflammenden göttlichen Magie vor dem Geiſte Gottes geſtanden, als die Offenbarung der heiligen Dreieinigkeit, nicht daß ſie aus ihrem Vermögen und Gebären Gott offenbarte, ſondern das göttliche Centrum als Gottes Herz oder Weſen offenbaret ſich in ihr. Alſo iſt dieſe Jungfrau der Weisheit ein Spiegel der Gottheit, darinnen der Geiſt Gottes ſich ſelbſt ſieht ſowohl, als alle Wunder der Magie, welche mit der Schöpfung des dritten Princips ſind ins Weſen gekommen, und iſt alles aus dem großen Myſterium (das der ideelle Inbegriff alles deſſen iſt, was die ewige Natur vermag) geſchaffen worden, und dieſe Jungfrau der Weisheit Gottes iſt im Myſterium geſtanden und in ihr hat der Geiſt Gottes die Formungen der Creaturen erblickt, denn ſie iſt das Ausgeſprochene, was Gott der Vater aus ſeinem Centrum der lichtflammenden göttlichen Eigenſchaft, aus ſeines Herzens Centrum, aus dem Worte der Gottheit mit dem heiligen Geiſt ausſpricht, ſie ſtehet vor der Gottheit als ein Glas oder Spiegel der Gottheit, darin ſich die Gottheit ſieht, und in ihr ſtehen die gött-

48) Von der Menſchw. J. Chr. Thl. I. 1, 14.

lichen Freudenreiche des göttlichen Willens, als die großen Wunder der Ewigkeit, welche weder Anfang noch Ende noch Zahl haben, ſondern es iſt alles ein ewiger Anfang und ein ewiges Ende [49]). In dieſer höchſten Bedeutung iſt dieſe Jungfrau dieſelbe göttliche Weisheit, welche ſeit alter Zeit als der abſolute Reflex des göttlichen Weſens betrachtet worden iſt, oder ſie iſt dieſelbe Einheit der göttlichen Ideen, in welcher, als der zweiten ſeiner vier Grundformen, Scotus Erigena die uranfänglichen Urſachen der Dinge begreift, welche der Vater in ſeinem Worte vor allem Geſchaffenen präformirte, nur mit dem Unterſchied, daß Böhme in dieſer Jungfrau das dreieinige Weſen Gottes ſelbſt, ſomit auch den Sohn ſich reflectiren läßt. Wie die Jungfrau auf dieſe Weiſe Gott und Welt, Urbild und Abbild vermittelt, ſo iſt ſie auch die Vermittlerin zwiſchen Gott und dem Menſchen. Sie war, wie ſchon bemerkt worden iſt, gleich anfangs mit dem Menſchen vermählt, ja Adam war ſelbſt als das Bild

49) A. a. O. 12. Vgl. die Principien 18, 22.: „Es iſt die Jungfrau der Zucht, die das ſtarke Fiat Gottes zum Werkzeug hat, damit ſie alles ſchaffet und im Anfang geſchaffen hat, und erblicket ſich in allen geſchaffenen Dingen, daß die Wunder aller Dinge durch ſie an den Tag gebracht werden.“ Um das Verhältniß der Jungfrau zum Sohn zu beſtimmen, kann man ſagen, was der Sohn immanent iſt in der unmittelbaren Identität mit dem Vater, iſt die Jungfrau in dem Verhältniß Gottes zur Welt. In ihr iſt die durch den Willen Gottes geſchaffene Schöpfung der Welt mit der Geburt des Sohns aus dem Vater identiſch. Nur in dieſem Sinne kann ich es verſtehen, wenn Böhme a. a. O. ſagt: Gott gebiert allein ſein Herz in ſeinem Sohn, wenn er aber den Willen faßt, die Kraft zu gebären, ſo iſt das Faſſen ſein Wort, das der Vater ſpricht aus ſich, aus dem Willen vor dem Willen, und das Ausgeſprochene iſt die ewige Weisheit Gottes, die Jungfrau mit dem Fiat.

Gottes eine züchtige Jungfrau in reiner Liebe. Mit dem himmliſchen Bilde im Geiſte Gottes hat er auch das lebendige Wort Gottes empfangen, und dieſes Wort war umgeben mit der göttlichen Jungfrau der Weisheit. Der Seele Bild ſtund in dem jungfräulichen Bilde, welches in der Gottheit von Ewigkeit erblickt worden war, und Adams reines Bild war aus Gottes Weisheit, denn Gott wollte ſich alſo in einem Bilde ſehen und offenbaren, und in dieſem Bilde nach Gottes Geiſt, nach der Dreizahl war Adam Gottes Kind, nicht allein ein Gleichniß, ſondern ein Kind geboren aus Gott, aus dem Weſen aller Weſen [50]). Der Fall des Menſchen konnte nur die Entweichung der Jungfrau zur Folge haben, dagegen konnte aber auch die Erlöſung und Menſchwerdung nicht ohne die Jungfrau geſchehen. Die Menſchwerdung iſt die Menſchwerdung des Worts, das Wort aber, das menſchgewordene, iſt Böhme das von Gott im Paradieſe geſprochene Wort der Verheißung vom Schlangentreter. Dieſes Wort iſt als der Funke der Liebe, welcher von Ewigkeit im Herzen Gottes war, aus dem Herzen und Munde Gottes ausgegangen, es hat ſich in Adam und Eva in das Centrum ihres Lebenslichts eingebildet und mit der Jungfrau der Zucht vermählt, ewig bei Adam und Eva zu bleiben und ſie zu ſchüzen vor den feurigen Eſſentien und Stichen des Teufels. Dieſes Wort ſollte die Seele erleuchten und in Zerbrechung des Leibs der Seelen Licht ſeyn und die Seele durch die Thore der Finſterniß ins Paradies vor Gottes Angeſicht führen in das andere Princip, in das Element, da keine Qual iſt, und daſſelbe Wort iſt durch die erſten zween Menſchen fortgepflanzt worden von einem auf den andern, im Centrum ihrer Lebensgeburt, und es iſt daher einem jeden das Himmelreich in ſeinem Gemüthe nahe,

50) A. a. O. 4, 23 f.

daß er es erreichen kann, ſo er nur immer will [51]). Dieſes Wort iſt demnach das mit dem Sohn Gottes identiſche innere Wort, das der Menſch auch nach ſeinem Fall als das ſubſtanzielle Element ſeines geiſtigen Lebens nie verlieren kann, das als der nothwendige Anknüpfungspunct für das ganze Heilsverhältniß, in welchem der Menſch zu Gott ſtehen ſoll, immer in ihm muß vorausgeſezt werden können. Wenn nun auch, wie Böhme ſagt, die Seelen der erſten Menſchen und aller Menſchenkinder vom erſten Princip zu hart angeſteckt waren, als daß das Wort vom Schlangentreter ſich alsbald in der Seele einbilden konnte, ſo wirkte doch dieſes Wort fort und fort, und es kann nur von einer der äuſſern Geburt Chriſti vorangehenden, in der Menſchheit im Ganzen ihren Verlauf nehmenden, Menſchwerdung des Worts verſtanden werden, wenn Böhme ſehr emphatiſch ſagt: Es iſt aber nicht dießmal das Wort zur Menſchwerdung erſt aus dem hohen Himmel über den Sternen heruntergefahren und Menſch worden, wie die Welt in Blindheit narret. Nein, ſondern das Wort, das Gott im Paradies ſprach vom Schlangentreter, welches ſich in die Thoren des Lebenslichts einbildete, im Centrum der Himmelspforte inne ſtehend, und im heiligen Gemüthe des Menſchen empfindlich, wartend bis auf dieſe Zeit, daſſelbe Wort iſt Menſch worden, und iſt das göttliche Wort wieder in die Jungfrau der göttlichen Weisheit, welche Adams Seele ward neben dem Wort gegeben zu einem Licht, und dem Wort zu einem Diener, eingegangen [52]). Wie das Wort und die Jungfrau von Anfang zuſammengehören, und das Band beider auch dann nicht gelöst werden kann, wenn in Folge des Falls die Jungfrau zwar entweicht, das Wort aber zurückbleibt, ſo kann die Wiederherſtellung vom Fall nur dadurch geſchehen, daß das

51) Drei Principien 17, 107 f.
52) Vgl. Gnoſis S. 602.

Wort wieder in die Jungfrau eingeht. Durch dieſes Eingehen des Worts in die Jungfrau wird die Menſchwerdung des Worts, die Geburt Chriſti vermittelt; ein weiteres vermittelndes Moment dieſer Art iſt nun aber das Eingehen dieſer Jungfrau in die Jungfrau Maria. „Iſt Chriſtus nach der Schrift von einer reinen Jungfrau ohne Sünde empfangen und geboren, ſo ſagen wir nach unſerer Erkenntniß, daß die reine züchtige Jungfrau, in welcher Gott geboren, iſt die reine züchtige Jungfrau vor Gott und iſt eine ewige Jungfrau, und dieſelbige reine geiſtige Jungfrau Gottes hat ſich in Maria eingelaſſen in ihrer Menſchwerdung, und iſt ihr neuer Menſch im heiligen Element Gottes geweſen, ſie hat ſich in ihre jungfräuliche matricem eingegeben und einvermählet eigenthümlich, unweichend in Ewigkeit, ſo iſt das Herz Gottes engliſcher Menſch geworden, wie Adam war in der Schöpfung“ [53]). Um das Verhältniß der Maria zu dieſer himmliſchen Jungfrau richtig aufzufaſſen, iſt nicht zu überſehen, daß Böhme dieſelbe Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, die das Weſen der Perſon Chriſti ausmacht, ſchon auf die Maria überträgt. Es iſt ihm zwar, wie er ſagt, erkenntlich, daß Maria ſowohl als Chriſtus, beide menſchliche Eſſenz geweſen ſind, allein das große Geheimniß Gottes ward allda eröffnet, der erſte Menſch mit ſeiner Verborgenheit, der in Tod fiel, wurde wieder lebendig geboren, denn die Gottheit bewegte ſich, und das Wort hatte himmliſche Weſenheit an ſich und eröffnete ſich in himmliſcher Weſenheit im jungfräulichen Bilde der Gottheit. Das iſt die reine züchtige Jungfrau, darin das Wort des Lebens Menſch ward, und alſo ward die äuſſere Maria mit der hochgebenedeiten himmliſchen Jungfrau geziert, in ihr wurde das Verſtorbene und Verſchloſſene der Menſchheit wieder lebendig und alſo ward ſie hoch gradirt, gleich dem erſten Menſchen vor

53) Vergl. Gnoſis S. 603.

dem Fall und wurde eine Mutter des Thronfürſten. — Wie der Menſch in der Jungfrauſchaft in Gottes Weisheit erſchaffen war, ſo ſollte er auch wieder in die Jungfrauſchaft eingehen. Das geſchah in Maria, der verſchloſſenen Jungfrau, in ihr hat ſich das Wort oder die Kraft des Lebens Gottes in die Menſchheit als in die verſtorbene und verlaſſene Jungfrauſchaft wieder eingegeben und das jungfräuliche Leben wieder eröffnet. Das Wort hat ſich allenthalben eröffnet, auch in jedes Menſchen Lebenslicht, und fehlet nur daran, daß ſich der Seelen-Geiſt darein ergebe, ſo zeucht er die ewige Jungfrauſchaft wieder an, nicht als ein Kleid, ſondern aus ſeiner eigenen Eſſenz in ihm wird Gott geboren, denn Maria wurde mit allen Töchtern Eva's irdiſch geboren, aber der Bund der Liebe Gottes weiſete in ihrer Eſſenz, daß Gott wollte allda in ihr das Leben wieder aufſchließen. Wir können von der Maria, ehe ſich Gottes Herz bewegte, nicht ſagen, daß ſie ſey eine ganz vollkommene Jungfrau geweſen, ſondern ſie war eine natürliche Tochter Eva's, aber das ſagen wir mit Grund, in Maria ſowohl als in allen Adamskindern ſey die ewige Jungfrauſchaft im Bunde der Verheißung verſchloſſen gelegen, gleich als im Tode, und doch auch nicht in Gott verweſen, denn der Name Jeſus aus Gottes Centrum oder Herz hat ſich von Ewigkeit in die Jungfrau der Weisheit Gottes als ein Spiegel mit eingebildet, und iſt dem Centrum des Vaters, als des Feuers und Grimmes, entgegengeſtanden in der Liebe, im Lichte der Licht-Eſſenz, und ward auch der Menſch in derſelben Eſſenz im Namen Jeſus verſehen, ehe der Welt Grund gelegt ward, da Adam noch in himmliſcher Eſſenz ohne ein natürliches oder creatürliches Weſen war, denn in der Weisheit ward der Fall erkannt, ehe der Menſch zur Creatur ward, und ſolches nach des Feuers Eigenſchaft, nicht in der des Lichts, ſondern nach dem erſten Princip [54]). Da demnach die Jung-

54) Menſchw. 8, 5. 9, 9 f.

frau, aus welcher Christus geboren ist, sowohl irdisch als himmlisch ist, so kann Christus ebensowohl aus der einen als aus der andern geboren seyn, und es fehlet nicht an Stellen bei Böhme, nach welchen er nichts wahrhaft Menschliches in Christus anzuerkennen scheint. Es ist, wie er sagt [55]), eine neue Creatur im Menschen geworden, die Gott heißt, aber es ist nicht nur das Wort vom Vater nicht abgetrennt, es bleibt vielmehr ewig im Vater und ist an allen Enden gegenwärtig im Himmel des Elements, in welches er eingegangen, sondern er schärft auch gar sehr ein, daß diese neue Creatur im heiligen Element nicht ist von der Jungfrau Fleisch und Blut geboren, sondern von Gott aus dem Element in voller Fülle und Einigung der heiligen Dreifaltigkeit. Doch sey die Leiblichkeit des Elements dieser Creatur unter der Gottheit, denn die Gottheit sey Geist und das heilige Element sey aus dem Worte von Ewigkeit geboren, und der Herr sey in den Knecht eingegangen. Dieses Element, das der Leib der heiligen Jungfrau ist, nennt Böhme den **ternarius sanctus**, die heilige Erde, und in diesen **ternarius sanctus** ist die unsichtliche Gottheit eingegangen, daß sie eine ewige Vermählung sey; Gott und **ternarius** sind Ein Ding geworden, nicht im Geiste, sondern im Wesen, wie Leib und Seele, und wie die Seele über dem Leib, so auch Gott über dem **ternarius**. Der **ternarius sanctus** ist unser rechter Leib im Bilde, welchen wir verloren haben, diesen hat nun das Herz Gottes an sich genommen zu einem Leibe, und dieser edle Leib ist der Maria mit der züchtigen Jungfrau Gottes angezogen worden, nicht als ein Kleid, sondern ganz mächtig in ihre Essentien, und doch den Essentien dieser Welt des Fleisches und Blutes im Leibe der Maria unfaßlich, aber der Seele der Maria faßlich, denn die Seele trat in den **ternarius sanctus**. Also hat sich das Wort im **ternarius**

55) Drei Principien 18, 42.

sanctus in die Irdigkeit eingelaſſen, und eine wahrhaftige Seele aus den Eſſentien der Seele der Maria, wie alle Menſchen empfangen, aber nicht unſern Leib, denn wenn er auch unſern Leib an ſich genommen hat, ſo hat er ihn doch nicht mit dem ternarius sanctus vermiſcht, weil der Tod in ihm ſteckte [56]). Einen wirklichen menſchlichen Leib hatte demnach Chriſtus nicht, ſondern nur den reinen himmliſchen, welchen der Menſch vor der Sünde hatte, ſeine Seele dagegen ſey unſere Seele geweſen, weil er keine fremde Seele haben durfte, und es ſoll daher auch nicht geſagt werden, daß der ganze Chriſtus mit Leib und Seele ſey vom Himmel gekommen, denn er habe keine Seele aus dem ternarius sanctus mitgebracht; zugleich wird aber doch wieder geſagt, die himmliſche Jungfrau ſey die Seele im ternarius sanctus geweſen, dieſe habe er mitgebracht, unſerer Seele zu einer Braut. Ueberhaupt iſt, was Böhme über die Seele Chriſti ſagt, noch ein beſonders unklarer Punct ſeiner Chriſtologie. Er ſpricht von einer doppelten Geburt der Seele Chriſti. Die Seele Chriſti ſey zugleich in der neuen und dann auch der alten irdiſchen Creatur geboren worden. Daß dieß geſchehen konnte, habe ſeinen Grund darin, daß der Seelen Thor im erſten Princip im Qual der Ewigkeit ſteht, und in die tiefen Thore der Ewigkeit reichet, in des Vaters urkundlichſten Willen, mit welchem er die Thore der Tiefe zerſprengt und im ewigen Licht erſcheint. Weil nun das Wort Gottes im Vater iſt, und aus dem Vater ausging ins Element, und daſſelbe Wort dem Menſchen in ſeinem Falle aus dem Element durch die Stimme des Vaters mit der Verheißung vom Schlangentreter wieder aus Gnade gegeben ward ins Centrum des Lebenslichts, ſo fing die natürliche Seele Chriſti mit ihrer erſten Anzündung im Centrum ihres Lebenslichts, wo ſich das Wort der Jungfrau Maria ein-

56) A. a. O. 22, 72.

geſezt hat, durch das Wort im Vater der Ewigkeit das Princip Gottes des Vaters im Licht. Alſo ward Chriſtus nach dieſer Geſtalt Gottes des Vaters natürlicher ewiger Sohn, und wurde die Seele Chriſti im Worte eine ſelbſtſtändige natürliche Perſon in der heiligen Dreifaltigkeit, und iſt in der ganzen tiefen Gottheit keine ſolche wunderliche Perſon mehr als dieſer Chriſtus [57]). So ſehr man auch hier die klare Entwicklung vermißt, ſo kann doch wohl der wahre Sinn dieſer Worte nur der ſeyn, daß das Menſchliche, wenn man auf den ſubſtanziellen ewigen Grund in der Seele oder im Geiſte des Menſchen zurückgeht, an ſich auch das Göttliche iſt, ſomit auch das von Anfang an dem Menſchen inwohnende Wort kein anderes als daſſelbe im ewigen Weſen der Gottheit, und wenn wir alles zuſammennehmen, ſo iſt es überhaupt immer wieder daſſelbe immanente Verhältniß Gottes und des Menſchen, worauf die ganze Chriſtologie Böhme's ihren Principien gemäß hinzielt. Was iſt jene himmliſche Jungfrau anders als die urbildliche Menſchheit, durch deren Erneuerung nur was an ſich ſchon im Menſchen iſt, ſich verwirklicht? Und was iſt demnach der aus der Jungfrau geborene Chriſtus ſelbſt anders als der urbildliche Menſch, welcher in ſeinem Unterſchied von dem natürlichen und creatürlichen die Einheit des Menſchen mit Gott in ſich darſtellt? Wenn daher Böhme die die Perſon conſtituirenden Elemente in Einem Begriffe zuſammenfaßt, ſo iſt es immer nur dieſelbe Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Creatürlichen und Ewigen, auf welche ſeine ganze Lehre von den Principien zurückführt. „Alſo ward die Weſenheit der Ewigkeit in Gott ſeiner ganzen Tiefe nach ohne Grund und die Weſenheit des verſtorbenen Adams in der Menſchheit Eine Weſenheit, ganz ein einiges Weſen, daß alſo die Creatur Chriſtus mit ſeiner Weſenheit zugleich auf

57) A. a. O. 18, 53.

einmal den ganzen Vater erfüllete, der ohne Ziel und Grund iſt, aber die creatürliche Seele blieb, und iſt eine Creatur, und nach dem dritten Princip, als von der Creatur, iſt dieſer Chriſtus eine Creatur und König der Menſchen ebenſowohl, als nach dem andern Princip, ein Kind des ungründlichen Vaters. Was der Vater in ſeiner ungründlichen Tiefe iſt, das iſt der Sohn in ſeiner Creatur, denn die Kraft in der Creatur iſt mit der Kraft auſſer der Creatur Eine Kraft, Eine Weſenheit, in der die Engel und Menſchen wohnen, ſie gibt Paradies und fürſtliche Wonne, aber in der Menſchheit gibt ſie auch Fleiſch und Blut, darum iſt und bleibt ſie auch eine Creatur, aber nicht geſchaffen, ſondern geboren, einertheils aus Gott von Ewigkeit und anderntheils aus der Menſchheit, und iſt Gott und Menſch Eine Perſon geworden, Ein Chriſtus, Ein Gott, Ein Herr, Eine heilige Dreifaltigkeit in der Menſchheit und auch zugleich überall" [58]). Mit gutem Grunde will daher Böhme die Creatur Chriſti nicht aufheben, daß er nicht ſollte Creatur ſeyn [59]), weil ja Gott nur in der Einheit des Endlichen und Unendlichen als Menſch geboren werden kann; aber ebenſoſehr hält er auch feſt, daß Gott oder die Dreieinigkeit in der Creatur Chriſti nur ſo iſt, wie er überall iſt, denn ſo wenig Gott allein an Einem Orte wohnet, ſondern die Fülle aller Dinge iſt, ſo wenig hat Gott ſich auch nur in Einem Stücklein beweget, weil er nicht abtheilig, ſondern überall ganz iſt. Wo er ſich offenbart, da iſt er ganz offenbar [60]), ſo kann er daher auch in Chriſtus nur ſo offenbar ſeyn, wie er in allen Weſen als der dreieinige Gott ſich ſelbſt gebiert. So durchbricht dieſe Myſtik die engen Schranken des kirchlichen Dogma und gibt dem Inhalt deſſelben eine allgemeine ideelle Bedeutung;

58) Menſchw. 9, 23.
59) A. a. O. 8, 9.
60) A. a. O. 8, 7.

was Christus als diese bestimmte einzelne Person ist, ist ihr zugleich das Wesen der mit Gott einigen Menschheit überhaupt.

Als ein weiteres Glied dieser mystischen Reihe darf hier auch noch die Lehre der Quäker sich anschließen [61]). Was allen diesen Mystikern gemeinsam ist, daß sie das Verhältniß des Menschen zu Gott und Christus als ein inneres immanentes betrachten, als ein Verhältniß, das sich seinen lezten Gründen nach nur daraus erklären läßt, daß die Einheit Gottes und des Menschen nicht blos eine zeitliche, von einem einzelnen Puncte aus entstandene, sondern eine an sich seyende ist, so wenig sie auch diese an sich seyende gottmenschliche Einheit auf einen klaren und bestimmten Begriff zu bringen wissen, ist ein Hauptpunct der Lehre der Quäker. Daß Gott Vater, Sohn und Geist ist, sezen sie voraus, ohne dieses Verhältniß näher zu bestimmen: was Gott an sich ist, lassen sie auf sich beruhen, um sogleich auf den Hauptsaz zu kommen, daß Gott wesentlich Offenbarung, oder, wie sie diesen Saz näher bestimmen, daß es keine Erkenntniß des Vaters gibt, ausser durch den Sohn, und keine Erkenntniß des Sohns, ausser durch den Geist, und daß Gott durch den Geist sich selbst immer geoffenbart hat [62]). Es gibt daher eine innere unmittelbare Offenbarung, welche bei jeder äussern schon vorausgesezt werden muß, und ein immanentes Princip dieser Offenbarung, das sie den Samen, die Gnade, das Wort Gottes, das innere Licht nennen, in welchem der Mensch das Princip der absoluten seligmachenden Wahrheit in sich selbst hat [63]). Wie sich dieses innere Princip zum Wesen Gottes an sich verhält, wird nicht weiter erklärt, sondern

61) Vgl. Rob. Barclaii Theologiae vere christianae Apologia. Lond. 1729.

62) A. a. O. S. 11.

63) A. a. O. S. 106 f.

nur geſagt, man dürfe unter demſelben nicht das Weſen Gottes an ſich verſtehen, da die abſolut reine und einfache Natur Gottes weder theilbar noch leidensfähig ſey; es ſey ein geiſtiges, himmliſches, unſichtbares Princip und Organ, in welchem Gott als Vater, Sohn und Geiſt wohne, das als Princip des göttlichen Lebens in jedem nach ſeinem beſtimmten Maaße ſey, und als Same des Guten in allen wirke, das von Gott und Chriſtus nie getrennt werden könne, ſo daß, wo es iſt, auch Gott und Chriſtus verborgen und verhüllt ſey. Es iſt mit Einem Worte der innere Chriſtus, und dieſelbe Geſchichte, welche die Evangelien äuſſerlich vor ſich gehen laſſen, nimmt hier innerlich ihren Verlauf. Als der geiſtige Leib Chriſti, als das Fleiſch und Blut Chriſti iſt dieſes göttliche Princip vom Himmel gekommen, damit alle Heiligen von ihm eſſen und zum ewigen Leben genährt werden, und wie es gegen alles Böſe zeugt, ſo wird es auch vom Böſen gekreuzigt, unterdrückt und getödtet; wo es aber aufgenommen und in ſeiner natürlichen Wirkſamkeit nicht gehemmt wird, da geſtaltet ſich Chriſtus und ſteht als neuer Menſch im Herzen auf. Dieſer innere Chriſtus ſoll der Wahrheit und Realität des von der Jungfrau Maria Geborenen keinen Eintrag thun; denn wenn auch Chriſtus in uns wohnt, ſo wohnt er in uns nicht unmittelbar, ſondern mittelbar, d. h. ſofern er in jenem göttlichen Princip iſt, während er als das ewige Wort bei Gott unmittelbar in jenem heiligen Menſchen wohnte. Hiemit iſt aber eigentlich nur dieß geſagt, daß jenes innere Princip mittelbar Chriſtus iſt, ſofern es innerlich iſt, was Chriſtus äuſſerlich iſt, wobei nun eben dieß die Frage iſt, welche Bedeutung der äuſſere Chriſtus haben ſoll, wenn ſeine Bedeutung ſchon in das innere Princip geſezt iſt, wenn das innere Princip ſeine ſeligmachende Wirkung, wie die Quäker lehren, ſogar in ſolchen hat, welche nicht einmal eine Kenntniß des äuſſern geſchichtlichen Chriſtus haben? Ebenſo wenig iſt das

Verhältniß, in welchem dieses innere göttliche Princip zur Natur des Menschen steht, gehörig vermittelt. Es soll kein bloßes Accidens seyn, sondern eine reale, geistige Substanz, welche, wenn auch der sinnliche, fleischliche Mensch sich dessen nicht bewußt ist, in allen Menschen ist. In allen, auch den Unbekehrten, ist Christus, welcher von diesem reinen und heiligen Princip nie getrennt werden kann, als substanzieller Same, nur ist er in ihnen als der leidende, gekreuzigte und begrabene Christus; wenn er aber nicht wenigstens als substanzieller Same in ihnen wäre, so könnte an sie nicht die Forderung gemacht werden, daß sie ihn in sich erwecken und zum Leben auferstehen lassen, wenn auch gleich dieß nicht durch den Menschen selbst, sondern nur durch die, jeden zu der ihm bestimmten Stunde heimsuchende, Gnade Gottes geschehen kann, sofern er ihr nicht widersteht. Auf der andern Seite aber ist dieses göttliche Princip kein Theil der Natur des Menschen, überhaupt nichts Natürliches, nicht die Vernunft im Menschen, weil diese dem Menschen nur für das Natürliche und Weltliche, nicht für das Geistige und Göttliche gegeben ist. Es kann daher nur als ein übernatürliches Princip gedacht werden, und doch kann es auch nicht auf äusserliche Weise dem Menschen mitgetheilt seyn, da es ja die nothwendige Voraussezung für alles ist, was der Mensch durch äussere Mittheilung in sich aufnehmen soll. Es muß daher doch wieder, als der substanzielle Same, wie es die Quäker nennen, zum Wesen des Menschen an sich gehören, und die Aufgabe wäre nur, dieses an sich Seyende des menschlichen Wesens mit der wirklichen Natur des Menschen zu vermitteln. Dieses Unvermittelte gehört zum mystischen Character dieser Lehre, die Hauptsache aber ist die immanente Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die als der eigentliche Sinn der Lehre der Quäker vorausgesezt werden muß, und der Unterschied zwischen den Quäkern und Böhme kann nur darin gefunden werden, daß Böhme den subjectiven Proceß,

Anſicht war auch Roderich von Arriaga, doch neigte er ſich auch wieder auf die Seite des Durandus auf eine Weiſe hin, welche deutlich zeigt, wie ſehr es dieſen Nachtretern der Scholaſtik an einer feſten Haltung fehlt. Aus dieſem Grunde

---

est et aliena a sensu sanctorum. Auch *Rodericus de Arriaga* (Disput. theol. in P. I. D. Thomae. Antw. 1643.) geht T. I. S. 494. auf den Saz: *Processiones divinae sunt per intellectum et voluntatem*, mit der Bemerkung über: *Conclusio nostra contra Durandum. — Constat ex communi theologorum consensu, qui sententiam Durandi notant ut erroneam, quia, cum in scriptura, conciliis et patribus filius Dei dicatur verbum et sapientia patris, necessum est, ut procedat per intellectum; alias non esset verbum.* Es iſt daher hier zu Th. II. S. 702 f. noch nachzuholen, daß Durandus (a. S. Porciano) in ſeinem Commentar zu den Sentenzen L. 1. dist. 6. qu. 2. (vgl. dist. 10. qu. 2.) ſich gegen die gewöhnliche Anſicht der Scholaſtiker ausgeſprochen hat. Die Gründe des Durandus ſind: 1. Die *Sancti* ſagen, *filium procedere a patre natura non voluntate, procedit ergo immediate per naturam;* 2. *ex infinitate divinae essentia provenit, quod sit communicabilis tribus personis, et ex foecunditate ejusdem essentiae seu naturae provenit, quod sit in Deo processio, ergo est immediate per naturam;* 3. argumentirt er *ex creaturis, in quibus naturalis productio filii non est per actum intellectus, vel per alium immanentem actum etiam in his rebus, quae tales actus habere possunt, sed est per immediatam actionem ipsius naturae per formam suam, ergo simili modo intelligenda est generatio et processio in Deo;* 4. *si verbum divinum producitur per actum intelligendi*, ſo müßte das Denken als *actus immanens* ein *principium productivum* ſeyn, was es als ein ſolcher Act nach Ariſtoteles Metaph. 9. nicht ſeyn kann, oder es müßte das *intelligere essentiale et commune omnibus personis* ſeyn, während doch das *producere* das *verbum non est commune.*

mag diese vermittelnde Meinung hier kurz berücksichtigt werden.

Roderich von Arriaga suchte zunächst die Behauptung des Durandus zu widerlegen. Durandus hielt der gewöhnlichen Lehrweise entgegen, jene Processionen gehen aus der Productivität der göttlichen Natur hervor, somit nicht aus dem Verstand, wie ja auch in den Creaturen Verstand und Wille keine andere Person hervorbringen können. Diese Consequenz läugnete R. von Arriaga, weil, wenn auch die Natur nicht unmittelbar für sich wirke, sondern durch ihre Vermögen, das Ganze doch aus ihrer Productivität hervorgehe. Ueberdieß könne man, worauf Roderich besonderes Gewicht legt, von den Creaturen nicht auf das Wesen Gottes schließen. Dieß Leztere ist im Grunde das einzige Bemerkenswerthe in den höchst unerheblichen Argumenten, die hier einander gegenübergestellt werden. Wichtiger ist dagegen das Bedenken Roderichs, ob schon daraus, daß es in der Gottheit nur zwei immanente Processionen gibt, bewiesen werden könne, daß sie durch Verstand und Wille vermittelt werden, und ob somit, abgesehen von der Auctorität der Schrift und der Väter, die Meinung des Durandus aus der Natur der Sache selbst zu widerlegen sey. Dieß behaupten Viele, indem sie 1. so argumentiren: keine Substanz wirkt unmittelbar, also können die göttlichen Processionen nur aus dem Verstand und dem Willen, nicht aus der Natur oder der Substanz hervorgehen. Dieses Argument erklärt Roderich für falsch, weil sich andere, von Verstand und Willen verschiedene, Vermögen denken lassen, und weil der Schluß von der Creatur auf Gott nie zulässig sey; sonst müßte ja Gott ein von ihm verschiedenes Vermögen haben, durch welches seine Wirksamkeit nach innen und aussen vermittelt würde, was häretisch wäre. Argumentirte man 2. so: wenn der heilige Geist nicht durch den Willen, sondern durch die Natur hervorginge, so wäre kein Grund vorhanden, warum er nicht vom Vater

allein hervorgehen ſollte, — ſo erwiederte Roderich, daß auch, wenn er durch den Willen hervorgehe, die Schwierigkeit dieſelbe bleibe, weil ja der Vater auch einen Willen habe, wie er eine Natur und eine erkennende Thätigkeit habe. So gut er daher den Sohn allein hervorbringt, kann er auch den Geiſt allein hervorbringen, wie die Griechen lehren, die gleichwohl annehmen, daß er durch den Willen hervorgebracht werde. 3. Das Argument, daß, weil die geiſtigen Creaturen nur zwei immanente Thätigkeiten haben, Verſtand und Willen, dieß auch bei Gott ſo ſeyn müſſe, kann, wie Roderich behauptet, auch für die Meinung des Durandus geltend gemacht werden. Da man nämlich gewöhnlich die geiſtigen Weſen von der Seele unterſcheidet, und ſie unmittelbar aus der Natur Gottes entſtehen läßt, ſo muß es in Gott auch eine unmittelbare natürliche Wirkſamkeit geben. Noch beſſer aber könnte man das Argument ſo retorquiren, daß man ſagt, die geſchaffene Perſönlichkeit entſtehe unmittelbar aus der Natur, nicht aus dem Verſtand und Willen, demnach werde auch in der Gottheit die Perſönlichkeit unmittelbar aus der Natur entſtehen. Dagegen könne nun aber Durandus das ſchon ſo oft Geſagte zur Antwort geben, daß bei dieſem Myſterium kein Schluß von der Creatur gelten könne, weil in der Creatur gar nichts Aehnliches ſey. Denn dort ſey eine Mittheilung der Subſtanz, die Creatur aber theile ihre Subſtanz nicht durch Verſtand und Willen mit, dort werde die Perſönlichkeit ohne Hervorbringung der mit ihr identiſchen Natur hervorgebracht, was bei der Creatur nicht ſey. 4. Das Argument, daß, wenn dieſe Proceſſionen nicht durch Verſtand und Willen geſchehen, kein Grund davon einzuſehen ſey, warum der heilige Geiſt aus dem Sohn hervorgeht, oder eine Perſon der andern vorgeht, findet Roderich gleichfalls aus dem Grunde nicht ſtatthaft, weil in der Gottheit ſo Manches iſt, was ſich aus der Creatur nicht begreifen läßt, ſondern ſeinen Grund nur in der unendlichen Vollkom-

menheit Gottes haben kann: warum soll man also hier nicht sagen, es gehöre zum specifischen Character der Persönlichkeit des Sohns, daß sie den Geist hervorbringt, und zum Character des Geistes, daß er vom Sohn hervorgebracht werden kann? Man müsse hier das Mysterium urgiren. In den Creaturen bringe kein Act des Verstandes physisch einen Willensact hervor, sondern concurrire dabei nur erleuchtend, und doch bringe das göttliche Wort den heiligen Geist physisch hervor, warum also, wenn auch in den Creaturen Verstand und Wille nur im Verhältniß des prius und posterius zu einander stehen können, in der Gottheit die Ordnung der Processionen als nicht durch den Verstand, sondern die Natur bedingt zu denken sey? 5. Das Argument, daß, wenn diese Processionen nicht durch Verstand und Willen geschehen, sich nicht erklären lasse, warum das Wort der Sohn ist, und nicht der unmittelbar durch die Natur hervorgehende heilige Geist, sey auch nur ein auf menschlichen Principien beruhender Schluß, durch welchen die Meinung des Durandus nicht als irrig widerlegt werden könne, wie ja auch so Viele die Schwierigkeit auf andere Weise zu heben suchen. 6. Bei dem Argument, daß die vollkommenste menschliche Thätigkeit die des Verstandes sey, somit auch der Gottheit als die vollkommenste zugeschrieben werden müsse, sey schon die Voraussezung falsch, weil die substanzielle Thätigkeit, durch welche ein Mensch einen Menschen erzeugt, vollkommener sey, als jene accidentelle. Aber auch der Schluß sey nicht richtig, weil in der Gottheit sich andere, unendlich vollkommenere, Thätigkeiten denken lassen, als es in den Creaturen gibt. Ja, man könne von diesem Princip aus nur umgekehrt so argumentiren: die Processionen durch Verstand und Willen sind in den Creaturen nicht gleich, weil die durch den Willen unvollkommener sind, sollen nun der Gottheit gleiche Processionen zugeschrieben werden, so können sie nicht durch Verstand und Willen, sondern nur durch die Natur geschehen. Durch

alles dieß will Roderich von Arriaga darthun, daß die gewöhnlichen Einwürfe gegen die Behauptung des Durandus ſich nicht rechtfertigen laſſen, daß man überhaupt bei einem über die Vernunft hinausgehenden Myſterium nicht mit Vernunftgründen argumentiren könne, und ebenſo wenig der Schluß von den Creaturen ſeine Gültigkeit habe, weil bei einem ſolchen Myſterium alle von den Creaturen genommenen Inſtanzen ihre Bedeutung verlieren. Aber bei allem dieſem hat gleichwohl der Widerſpruch gegen Durandus ſeine vollkommene Gültigkeit, und der von Durandus beſtrittene ſcholaſtiſche Lehrſaz iſt in ſeinem vollen Sinne aufrecht zu erhalten, nur iſt er nicht auf die Vernunft, ſondern ſchlechthin auf die Auctorität zu gründen [2]).

2) Nicht ohne Intereſſe iſt die von dieſen modernen Scholaſtikern in Unterſuchung gezogene Frage: *An cognitione creaturarum verbum procedat, et spiritus sanctus per amorem creaturarum sub esse possibili?* oder: *an creaturae pertineant per se ut principium, secundum esse intelligibile, ad productionem verbi?* Man argumentirte ſo: *Verbum divinum procedit ex perfecta et comprehensiva cognitione essentiae; at essentia nequit comprehendi nisi perfecte intellecta omnipotentia, haec autem non potest sine creaturis possibilibus, ad quas refertur, cognosci: ergo verbum formaliter et per se procedit per cognitionem patris, quatenus ad creaturas possibiles terminatur.* Ebenſo argumentirte man ferner daraus, daß die möglichen Creaturen nichts anderes zu ſeyn ſcheinen, als das Weſen Gottes ſelbſt, aus deſſen Erkenntniß das Wort hervorgeht, ſo wie daraus, daß die Creaturen in ſich vorzuſtellen eine Vollkommenheit des göttlichen Weſens ſey, jede Vollkommenheit aber als Object auf die Production des Worts ſich beziehe. Für die Bejahung der Frage berief man ſich auf Thomas von Aquino, für die Verneinung auf Duns Scotus, und diſputirte über die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Creaturen hin und her. Das Gleiche geſchah in Betreff des heiligen Geiſtes. Man vgl. Gabr. Vasquez Comment. ac disput. in I. P. D.

So wenig ſoll alſo mit allen dieſen, in dem endloſen Widerſtreit des Für und Wider ſich umherdrehenden, Argumenten irgend etwas ausgerichtet werden, daß es ſelbſt bei ſolchen Lehrſäzen, welche urſprünglich nicht auf der Auctorität, ſondern auf der Vernunft beruhen, zulezt doch immer bei der hergebrachten Auctorität ſein Verbleiben hat. Darum ſoll die hier gegebene Probe des ſpeculativen Denkens in der

---

Thomae. Lugd. 1620. T. II. S. 135 f. Vasquez erklärte ſich dahin S. 139.: *Nos, qui asserimus, Deum in se ipso absolute perfectum esse, absque ullo ordine ad creaturas, consequenter docemus, non solum verbi productionem, sed etiam spiritus sancti esse perfectam, antequam creaturae possibiles aut intelliguntur, aut amantur.* Dagegen behauptet Roderich von Arriaga in Anſehung des heiligen Geiſtes a. a. O. S. 566.: *Manifestum est, eum pendere a duabus personis, ut ab objecto amato, in quo sensu etiam pendet a creaturis possibilibus, quia et ex amore earum procedit.* Das Moment der Sache iſt, daß die Frage in Erwägung gezogen wird, ob das Verhältniß, in welchem die drei Perſonen des göttlichen Weſens zu einander ſtehen, durch die Creaturen, oder die Welt, vermittelt zu denken iſt, ob demnach das Trinitätsverhältniß nur ein Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt, oder auch ein Verhältniß Gottes zur Welt iſt? Es geſchah wohl nicht ohne eine Ahnung der großen ſpeculativen Bedeutung, die in dieſer ſcholaſtiſchen Frage liegt, wenn proteſtantiſche Theologen ſich ſo über ſie äuſſerten, wie z. B. Quenſtedt Theol. didact. polem. P. I. S. 556.: *monstrosissimum est, cognitionem et amorem creaturarum in divinis priorem esse, quam sint ipsae personae divinae. Quis credat, Deum patrem formaliter et per se genuisse filium, suam cognitionem ad creaturas possibiles terminando, et non potius in infinita perfectione filii cognita acquiescendo? Et rursus, Deum patrem et filium inspiratione spiritus sancti non acquievisse in amore spiritus sancti, sed per prius in amore creaturarum terminatum fuisse?*

katholiſchen Kirche unſerer Periode nur als ein Beweis davon gelten, wie dieſe ächt ſcholaſtiſche Theologie auch jezt noch nicht davon laſſen konnte, das Waſſer ihrer Weisheit in das alte bodenloſe Danaidenfaß zu gießen. Es gibt in der That nichts Unerquicklicheres und Unerträglicheres, als die Diſputationen dieſer Scholaſtiker **post scholasticismum**, welche, nachdem längſt das Licht eines andern Tages angebrochen iſt, noch in der Nacht der alten Labyrinthe umherirren, und mit ihrer veralteten, geiſteslahmen, in den gehaltloſeſten Argumenten ſich vollends erſchöpfenden, Dialektik nicht einmal das Intereſſe, das der alten Scholaſtik als einer friſchen, durch den Entwicklungsgang des Geiſtes ſelbſt hervorgerufenen und für ihre Zeit geſchaffenen Form des Denkens unſtreitig zukommt, für ſich in Anſpruch nehmen können. Laſſen wir daher dieſe vermoderte Scholaſtik, über welche die Geſchichte längſt durch die Vergeſſenheit, welcher ſie ſie anheimfallen ließ, gerichtet hat, auch ferner in ihrer Grabesſtille ruhen [3])!

---

3) Nur dieß mag hier noch als weiterer Beleg für das obige Urtheil aus dem unendlichen Hin- und Herreden dieſer neuen Scholaſtiker nicht blos über den *intellectus* und die *voluntas*, ſondern auch die *intellectio* und *volitio*, ſowohl das *principium quod*, als das *principium quo* u. ſ. w. angeführt werden, wie der Saz des Thomas, daß das Erkennen, als das Princip des Sohns, in der Aehnlichkeit oder der Identität des Erkennenden und des Erkannten beſtehe (ſ. Th. II. S. 686.), von ihnen zulezt genommen wurde. Roderich von Arriaga ſagt hierüber a. a. O. S. 523.: *Omnes fere auctores ex processione per intellectum conantur deducere rationem filii, male tamen multi id explicant, recurrendo semper ad solam repraesentationem intentionalem, ut contra Vasquez et recentiores ostendimus, quibus etiam Cajetanus cum aliis Thomistis accedit: ait enim verbum ideo esse filium, quia naturam divinam accipit ex vi*

Es iſt bemerkenswerth, daß, während die in die Fußſtapfen der Scholaſtiker tretenden Theologen der katholiſchen

---

suae processionis: cum enim procedat per intellectum, procedit simile suo principio, quia intellectus intendit assimilare sibi objectum, intellectus autem perfectissimus debet habere perfectissimam similitudinem, quae consistit in communicatione ejusdem naturae, spiritus autem licet accipiat eandem naturam, non tamen ex vi suae processionis, nam divinae voluntati per accidens est, sibi assimilare suum terminum, eo quod voluntas, ut sic non tendat in assimilationem, non enim spiritus procedit ut imago, sed ut impulsus. Haec doctrina rejicienda prorsus est, quia ex aliquibus locutionibus impropriis confundit repraesentationem intentionalem cum physica. — Advertendum hic est, cognitionem, etiamsi dicatur imago et similitudo objecti, vere tamen physice et realiter non esse illi magis similem, quam sit volitio ipsa, vel aliae res pure disparatae, imo, quo perfectior est cognitio de objecto, eo minus est ei similis, si objectum aliquod materiale aut accidentale sit, nec valet: cognitio Dei de formica aut calore est perfectissima repraesentatio illius, ergo est ei similis essentialiter, magis quam amor de ipsa formica: solum ergo dicitur cognitio imago objecti metaphorice, quatenus sicut per imaginem vel ex imagine depicta venimus in cognitionem rei repraesentatae, ita etiam per ipsam cognitionem formaliter nobis repraesentatur objectum, hoc autem quid ad similitudinem physicam cognitionis angelicae cum substantia asini cogniti? Ergo verbum divinum, licet hanc similitudinem intentionalem habeat prae spiritu sancto, non tamen ideo erit magis simile, quam iste. Adde, etiam ex phrasi et modo loquendi posse dici voluntatem, licet, quia non trahit objectum ad se, illud sibi non assimilet, tamen, quia se ipsam trahit in objectum, se ipsam assimilare objecto, unde in objecto, ubi est perfectissima tractio ad se, debere esse communi-

Kirche die Begründung der Trinitätslehre aus dem Weſen des in Verſtand und Willen ſich dirimirenden Geiſtes ſelbſt wieder zurückwieſen und für eine auf willkürlichen Vorausſezungen beruhende Speculation erklärten, dieſelbe Idee von proteſtantiſchen Theologen da und dort mit um ſo größerem Intereſſe aufgenommen wurde. Nach dem zuerſt von Melanchthon gemachten Verſuch war es beſonders der Theologe der reformirten Kirche, Barth. Keckermann, welcher ſie weiter verfolgte [4]). Keckermann geht von dem Saze, als einem unbeſtreitbaren aus, daß Gott der höchſte, der abſolute intellectus iſt. Da das abſolute Weſen Gottes darin beſteht, daß er (jeden Gegenſaz von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Thun und Leiden ausſchließende) reine Thätigkeit und Actualität iſt, ſo muß der intellectus Gottes ſo unendlich und ewig ſeyn, als das Weſen Gottes ſelbſt. Der ewige intellectus hat ein ewiges Object ſeiner Thätigkeit oder ſeines

---

cationem ipsius objecti, quod fit dando illi eandem naturam. Wenn einmal Erkennen und Wollen die Principien des Sohns und Geiſtes ſeyn ſollen, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß auch die Natur des Erkennens und Wollens näher analyſirt wird. Inſofern war Thomas auf dem richtigen Wege. Statt nun aber auf dieſem Wege fortzugehen, und den Unterſchied genauer zu entwickeln, geht Roderich nur darauf aus, zu zeigen, wie Erkennen und Wollen ſich indifferent zu einander verhalten. Es ſpricht ſich hierin wieder die der Scholaſtik eigene Negativität ihres Weſens aus. Wenn auch eine ſpeculative Idee auftaucht, ſo hat ſie doch keine ſelbſtſtändige Haltung, und der dialektiſche Scharfſinn, welcher hier ein blos formales Intereſſe hat, gefällt ſich darin, ihr alsbald ihre Spize wieder zu nehmen, und ſie auf den alles nivellirenden Boden der Auctorität herabzuziehen, auf welchem der ſcholaſtiſche Dogmatismus immer wieder ſein ſicheres Fundament hatte.

4) Systema ss. theologiae tribus libris adornatum. Hanov. 1607.

Erkennens. Dieſes Object muß, nach der Vollkommenheit des göttlichen intellectus, das vollkommenſte ſeyn, d. h. es muß Gott ſelbſt ſeyn. Dieſe Identität des Subjects und Objects in Gott folgt auch aus der Unendlichkeit Gottes. Endlich ſind die vernünftigen Creaturen, weil ſie etwas Vollkommeneres, als ſie ſind, auſſer ſich haben, ebendeßwegen haben ſie auch das Object ihres Erkennens auſſer ſich. Gott aber kann das Object ſeines Erkennens nicht auſſer ſich haben, weil er als der Unendliche alles in ſich begreift. Gott iſt alſo Subject-Object, oder wie Keckermann ſich ausdrückt, der intellectus Gottes geht in ſich ſelbſt zurück, iſt in ſich ſelbſt reflectirt. Gott denkt ſich ſelbſt, das Denken und Vorſtellen aber kann nicht ohne ein Bild des Objects ſeyn, das man denkt. Wenn alſo Gott von Ewigkeit ſich aufs vollkommenſte denkt, ſo muß er auch das vollkommenſte Bild ſeiner ſelbſt in ſich erzeugt haben. Dieſe göttliche Production oder Conception iſt nichts anders als Zeugung, denn Zeugung iſt der Act, durch welchen eine Subſtanz eine ihr ähnliche Subſtanz hervorbringt, je vollkommener aber die zeugende Subſtanz iſt, um ſo mehr iſt das Gezeugte mit dem Zeugenden Eins. Es gibt daher im Weſen Gottes eine doppelte Weiſe der Exiſtenz, oder zwei Perſonen, Vater und Sohn, aber dieſer Unterſchied iſt zugleich die immanente Weſens-Identität, und dieſes Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt iſt im abſoluten Weſen Gottes ſo nothwendig begründet, daß Gott nicht Gott wäre, wenn er nicht auch einen gleich ewigen Sohn hätte. Nicht minder iſt aber auch eine dritte Weiſe der Exiſtenz im Weſen Gottes begründet, und daſſelbe, was vom intellectus des göttlichen Weſens gilt, gilt auch vom göttlichen Willen. Aus der Creatur iſt auf gleiche Weiſe zu ſchließen, daß Gott das Princip des Wollens iſt, wie er das Princip des Erkennens iſt, und da ſich die Vollkommenheit des Wollens nach der Vollkommenheit des Erkennens richtet, ſo muß Gott ebenſo den vollkommenſten Willen haben, wie

Unterſcheidung nur dem ſubjectiven Bewußtſeyn angehört, eine bloße Abſtraction des vorſtellenden Bewußtſeyns iſt.

Nachdem auf dieſe Weiſe, was der von Melanchthon gemachte Verſuch noch übrig laſſen mochte, vervollſtändigt war, hatte in der That dieſe Theorie in der Richtung, die ſie von Anfang an genommen hatte, den Grad ihrer Ausbildung erreicht, deſſen ſie überhaupt fähig iſt. Sollte ein weiterer Schritt geſchehen, ſo durfte man wenigſtens nicht blos dabei ſtehen bleiben, im Weſen Gottes verſchiedene geiſtige Thätigkeiten zu unterſcheiden, und die ganze Theorie einzig nur darauf zu gründen, daß ſich im Weſen Gottes der Sohn und der Geiſt wie Erkennen und Wollen zu einander verhalten. Einen Anknüpfungspunct für eine weitere Fortbildung unſerer Lehre ſcheint mir die Keckermann'ſche Auffaſſung der Trinitätslehre ſchon darin zu enthalten, daß ſie beſonders hervorhebt, im Erkennen und Wollen, als den beiden das Weſen des Sohnes und des Geiſtes conſtituirenden geiſtigen Thätigkeiten, ſey die geiſtige Thätigkeit eine in ſich ſelbſt zurückgehende, ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließende [7]). Wenn auch dieß nicht weiter entwickelt und insbeſondere nicht gezeigt iſt, wie dieſe ſich in ſich ſelbſt reflectirende Thätigkeit im Sohn eine andere iſt, als im Geiſt, ſo iſt darin doch ſchon die Idee eines das trinitariſche Verhältniß bedingenden immanenten Proceſſes in ihrem erſten Keime enthalten. Ein darauf ſich beziehendes neues Moment kann ich jedoch in den Andeutungen nicht finden, welche Joh. Clericus [8]) zur

---

7) A. a. O. S. 21.: *Dei intellectus ab aeterno in se ipsum, id est, in Deum redit ac reflexus est.* — S. 29.: *Actus suo voluntas Dei in se ipsam reflectitur, et in ipso Deo, tanquam infinito bono, acquiescit.*

8) Liberii de sancto Amore epistolae theologicae, in quibus varii Scholasticorum errores castigantur. Irenop. 1679.

Lösung des alten Knotens der Trinitäts-Idee gegeben hat. Durch die Bestimmung des Unterschieds, welcher zwischen dem Denken des endlichen und dem Denken des unendlichen Geistes stattfindet, suchte er den in der Einheit des Wesens und der Dreiheit der Personen liegenden Widerspruch zu heben. Es gehört zur Endlichkeit des menschlichen Geistes, daß er nicht Mehreres zugleich denken kann: er kann nur mit Einem Körper verbunden seyn und nur Eine Gedankenreihe zu derselben Zeit haben. Der menschliche Geist kann immer nur mit Einem Namen als Geist des Petrus, Geist des Johannes u. s. w. bezeichnet werden, aber der Geist des Petrus und der des Johannes kann nicht zu gleicher Zeit ein und derselbe Geist seyn. Die Unendlichkeit Gottes aber besteht eben darin, daß Gott Mehreres zugleich denken kann. Wenn daher Gott als Vater, Sohn und Geist vorgestellt werden soll, so muß man in der Einen göttlichen Natur eine dreifache Weise des Denkens, drei denkende Thätigkeiten voraussezen. In dem unendlichen Wesen Gottes können mehrere Gedankenreihen zugleich seyn [9]). Darin würde dem-

9) A. a. O. S. 18.: *Tandem id mihi reperisse visus sum, quod nodum, nisi fallor, solvet.* — S. 102.: *Observandum, mentem meam ad plurium personarum constitutionem simul concurrere non posse, quia, cum sit finita, non potest simul plura tota constituere, cum variis rebus unita. In nullo etiam ente finito, quod sit persona, ut in angelo, plures possunt esse personalitates, quia ejus limitatio non sinit, ut plura tota in eo simul esse possint. Non potest simul diversam variarum cogitationum seriem capere, unica tantum cogitatione impletur ejus cogitandi, ut ita loquar, capacitas.* — *Verum res in Deo, qui infinitus est, aliter se habet: quamvis unicus sit numero, varias cogitationum series simul et formare potest, variaeque proinde in eo possunt esse*

nach der Unterſchied des endlichen und unendlichen Geiſtes beſtehen, allein wir erhalten dadurch keine Löſung des Knotens, ſondern nur einen andern Ausdruck für die Aufgabe, die hier zu löſen iſt. Sind in der Gottheit drei Perſonen, ſo mag man immerhin ſagen, eine Perſon iſt ein denkendes Subject, und ein denkendes Subject die Einheit einer beſtimmten Reihe von Denkbeſtimmungen, oder eine Einheit des Bewußtſeyns; wie nun aber in Gott ſtatt eines einfachen Bewußtſeyns ein dreifaches Bewußtſeyn, oder in drei Perſonen eine und dieſelbe Perſönlichkeit ſeyn kann, iſt eben nur die Frage, um die es ſich handelt, und wenn man ſich für die Möglichkeit der Sache auf die Unendlichkeit Gottes beruft, ſo iſt die Unendlichkeit Gottes nur ein anderer Ausdruck für die Unbegreiflichkeit dieſes Verhältniſſes. Wenn Clericus, um die Sache klarer zu machen, den Begriff der Perſon ſo beſtimmt, Perſon ſey, was weder ein Theil noch ein Anhang von etwas Anderem ſey, die Gottheit auf beſtimmte Weiſe denkend als Vater ſey weder ein Theil noch ein Anhang des Sohnes oder Geiſtes, ſondern eine Totalität für ſich, und daſſelbe gelte vom Sohn und Geiſt; daß ein Weſen eine Perſon ſey, dazu ſey nicht nöthig, daß es eine von allen andern Weſen geſchiedene Weſenheit habe, ſomit können auch gar wohl in einem Weſen drei Perſonen ſeyn, wofern ein jedes Weſen als Perſon von andern ſo getrennt exiſtirt, daß es nicht mit ihnen eine Totalität ausmacht, wie die Seele zwar eine beſondere vom Körper verſchiedene Weſenheit hat, aber doch keine Perſon iſt, weil ſie in Verbindung mit dem Körper Ein Ganzes ausmacht: — ſo geht hieraus nur dieß hervor, in welchem äuſſerlichen Verhältniß die drei Perſonen

---

personae. Deus certo modo cogitans pater dicitur, alio filius, alio spiritus sanctus atque ita recte tres personae in unica essentia dicuntur.

so betrachtet, zu einander stehen; sie sind neben einander, gehören zusammen, wie sie aber zugleich ein und dasselbe Wesen sind, nicht blos in einem äussern, sondern auch innern Verhältniß zu einander stehen, dieß ist es, was hier völlig unklar bleibt.

Ein weiterer Fortschritt auf dem Wege, auf welchem man bisher die speculative Begründung der Trinitäts-Idee versuchte, war, wie schon bemerkt worden ist, nur dadurch möglich, daß man die Momente, welche man im geistigen Wesen Gottes unterschied, aus dem Gesichtspunct eines immanenten Processes auffaßte. Ein Anfang dieser Art läßt sich bei Keckermann wahrnehmen, bestimmter und deutlicher aber tritt diese Ansicht bei dem zunächst an diesen sich anschließenden, gleichfalls der reformirten Kirche angehörenden P. Poiret hervor, welcher zwar gewöhnlich zu den Mystikern gerechnet wird, in seiner Behandlung der Trinitätslehre aber mehr einen speculativen als mystischen Character zeigt [10]). Poiret betrachtete zwar das Trinitätsverhältniß als ein seiner Natur nach unbegreifliches Geheimniß, aber ungeachtet dieser für

---

10) Es gehören hieher folgende Schriften Poirets: Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor. Erste Ausg. Amsterdam 1677. Dritte Ausg. 1715. L'oeconomie divine ou système universel et demontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes, ou l'on explique et prouve d'origine avec une évidence et une certitude metaphysique les principes et les vérités de la nature et de la grace, de la philosophie et de la theologie, de la raison et de la foi, de la morale naturelle et de la religion chretienne etc. Amst. 1687. Dasselbe Werk lat.: Oeconomiae divinae libri sex etc. e gallico latine redditi et ab auctore recogniti. Francof. 1705. Vgl. Erdmann, Versuch einer wissensch. Darstell. der Gesch. der neuern Philos. I. 2. S. 219 f.

ihn feſtſtehenden Vorausſezung, welche durch alles, wodurch er dieſe Lehre der Vernunft zugänglicher zu machen ſuchte, nicht aufgehoben werden ſollte, behauptet er, daß es auch eine natürliche Erkenntniß derſelben geben müſſe. Iſt der Menſch nach dem Bild des dreieinigen Gottes geſchaffen, ſo muß auch ſeine Natur eine ſolche ſeyn, daß er, wenn er nur ſich ſelbſt recht erkennt, aus ſich das Urbild ſeines Weſens erkennen kann. In der geiſtigen Natur des Menſchen ſpiegelt ſich daher das Weſen Gottes ab. Zunächſt aber will Poiret aus der Natur Gottes für ſich, abgeſehen von ihrer Beziehung zu den Creaturen, das dreieinige Weſen Gottes begreifen. Gott iſt reines Seyn, aber als ſolches, als die ſchlechthinige Beziehung auf ſich, iſt ſein Seyn das Seyn ſeiner ſelbſt, und in ſeinem Seyn iſt er für ſich, bezieht ſich auf ſich, um in ſeinem eigenen Seyn, dem Bilde, dem Genuß ſeiner ſelbſt, bei ſich ſelbſt zu ſeyn [11]). So ſind ſchon drei Momente: 1. daß das Erſte iſt, 2. daß es eine Repräſentation des Erſten, ein Bild, eine Idee, die ſein eigenes Seyn iſt, gibt, und 3. daß das Erſte in ſeinem Bilde ſeine Befriedigung hat. Dieſelbe Dreiheit der Momente ergibt ſich, wenn man Gott als den vollkommenſten ſich ſelbſt genügenden Gedanken definirt. Der vollkommen ſich ſelbſt genügende Gedanke hat auch die vollkommenſte Idee ſeiner ſelbſt in ſich, und aus dieſem Begriffe und Bilde reſultirt auch die höchſte Befriedigung ſeiner ſelbſt, die liebevollſte Hingabe an ſich ſelbſt [12]). So verhält ſich das Weſen Gottes zu ſich ſelbſt,

---

11) Cogitat. etc. Libr. III. cap. 8. S. 317.: *Deus est merum esse, et absolute suum esse: merum esse est esse sui ipsius, vices sui ipsius gerit, repraesentat et sistit se: merum esse est sibi esse, sibi in sui ipsius vicariatu, imagine, repraesentatione, fruitione acquiescere.*

12) A. a. O. S. 307.: *Iterum tria sunt:* 1) *cogitatio perfectissima,* 2) *repraesentatio sui sibi,* 3) *resultans aeter-*

auch wenn es keine Ideen der Dinge und keine Existenz derselben geben würde. Dieß ist der rein metaphysische Standpunct, der eigentliche Standpunct Poirets aber ist der psychologische, auf welchem er, wie Keckermann, die Thätigkeit des Geistes als eine in sich zurückgehende auffaßt. In diesem Zurückgehen des Geistes in sich, um sich zum Gegenstand seines Denkens und Erkennens zu machen, erzeugt er den ihm selbst adäquaten Gedanken seiner selbst, welcher seine innerste Production und Frucht, oder sein Sohn genannt werden kann, da er aus ihm geboren dieselbe Natur mit ihm hat, ja er selbst ist. Wenn sodann der Geist in diesem Bilde seiner selbst sich selbst anschaut, so wird er mit freier Liebe zu sich und den Vollkommenheiten seines Bildes hingezogen, er findet in ihnen seine Freude und Befriedigung, und vertieft sich immer mehr in ihre Betrachtung und ihren Genuß. Diese drei Momente sind ein und derselbe Geist, dieselbe numerisch Eine Natur und Wesenheit. Wenn ich nun, fährt Poiret fort, diese Betrachtungen auf Gott übertrage, und mir ihn nach dieser Analogie denke, so erkenne ich ihn als Gedanken, Geist, als ein sich selbst vollkommen genügendes und sich selbst bestimmendes Wesen, das in sich gerecht und frei ist. Ich erkenne, daß er zwar nie etwas, das nicht er selbst war, denken konnte, daß er aber sich immer denken mußte, und daher von Ewigkeit eine Idee und Repräsentation seiner selbst erzeugte, einen Sohn, welcher aus dem ewigen Reflex seiner selbst oder aus der Imprägnation seiner selbst entstund, und daher das vollkommenste Wesen wie Gott selbst ist. Endlich sehe ich aus dieser vollkommensten Production noch ein drittes Moment hervorgehen, die Fülle der Liebe gegen das Wesen, in welchem Gott sich selbst gegenständlich geworden ist, die unendliche Befriedigung,

---

nus ex his amoris sive laetitiae spiritus, cogitationem divinam permeans, explicans, implens.

ren mit einander ihre Urſache in Gott hat, und ihre wirkliche Vereinigung nur in dem Maaße ſtattfindet, in welchem Gott thätig iſt, um beide in eine gegenſeitige Beziehung zu einander zu ſezen. Iſt nun aber die Einwirkung Gottes auf eine Creatur keine begrenzte, ſondern eine unendliche, ſo kann Gott von ſeiner Seite mit einer Creatur ſich unendlich enger vereinigen, als die Vereinigung gedacht werden kann, deren zwei Creaturen in ihrem Verhältniß zu einander fähig ſind [15]). Was nun aber die genannten Momente der Trinitäts-Idee betrifft, ſo ſucht Poiret das immanente Verhältniß derſelben noch tiefer aufzufaſſen, und die Art und Weiſe, wie er es thut, ſteht in ſehr naher Verwandtſchaft mit den Ideen J. Böhme's. Um auf die Idee eines Proceſſes zu kommen, hebt Poiret hervor [16]), daß das urſprüngliche Weſen Gottes der unendlich lebendige und thätige Gedanke ſey. Dieß ſey die allgemeinſte Idee des Vaters. Um nun den Vater in ſeinem beſtimmten Character aufzufaſſen, müſſe man ſich vorſtellen, was er getrennt vom Sohn und Geiſt ſeyn würde, obgleich eine ſolche Trennung immer eine bloße Abſtraction iſt und in der Wirklichkeit auf keine Weiſe ſtattfinden kann. Was wäre nun der Vater, wenn er als der unendlich lebendige, thätige und kräftige Gedanke ohne eine klare und helle Idee ſeiner ſelbſt wäre, d. h. wenn er nicht im Sohne zum Licht würde, und wenn er ohne die Befriedigung ſeiner in ſich ſelbſt, ohne die Liebes-Wonne, in welcher er ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt, d. h. ohne den Geiſt wäre? Dieſer Gedanke könnte nur im Zuſtande der Finſterniß und

15) A. a. O. S. 335. — Was ſich ſonſt bei Poiret über die Perſon Chriſti findet, iſt mehr myſtiſch als ſpeculativ. Wie die meiſten Myſtiker nahm er eine, der Geburt aus der Maria vorangehende, mit der Schöpfung Adams zuſammenhängende, Menſchheit Chriſti an. Vgl. Dorner Chriſtol. S. 231 f.

16) Oecon. div. I, 14.

Verwirrung, der Angſt und Qual ſeyn. Dieß wäre der natürliche Character des Vaters, ſofern er das Princip des Lebens und der Macht iſt. In dieſer Trennung für ſich kann aber der Vater nicht ſeyn. Gott wäre nicht Gott, wenn er nur das Princip der Finſterniß und Qual wäre, das Weſen Gottes wäre aufgehoben, wenn er nur Vater, nicht auch Sohn und Geiſt wäre. Es entſteht daher im Weſen Gottes die Sehnſucht und der gewaltige Drang, aus der Finſterniß das Licht und aus der Unruhe und Qual Liebe und Freude zu erzeugen. Dieß iſt die Zeugung Gottes, indem er, von der Sehnſucht bewegt, alle ſeine Kräfte in ſich concentrirt und von ſich ausgehen läßt, um ſie im Lichte anzuſchauen, und in dieſer hellen und glanzvollen Anſchauung ſeiner Schönheit und ſeiner unendlichen Vollkommenheiten hat er den unendlichen Genuß derſelben [17]). So beſchreibt Poiret die Geburt des Sohnes und den Hervorgang des Geiſtes ganz in der Weiſe Böhme's, deſſen bildliche Dar-

17) Daß Gott nicht Gott wäre, wenn er nicht der Dreieinige ſeyn würde, wenn er nur Vater, nicht auch Sohn und Geiſt wäre, iſt der Hauptgedanke bei Poiret, wie bei Böhme. Ja, Poiret denkt ſich die Dreieinigkeit mit dem Weſen Gottes ſo eng zuſammen, daß er ſelbſt aus der Einfachheit Gottes die Dreieinigkeit Gottes zu beweiſen ſucht. Hätte das vollkommenſte denkende Weſen nicht die weſentliche Idee ſeiner ſelbſt, in welcher es ſich ſelbſt weiß, ſo wäre ſein Gedanke von ihm getrennt durch das Nichtwiſſen, und wenn dieſes Weſen nicht eine ewige und nothwendige Liebe zu ſich hat, ſo iſt es von ſich ſelbſt getrennt durch Indifferenz (Oecon. div. I, 2. S. 31.), d. h. alles Seyn iſt ein vermitteltes, alles, was iſt, iſt das, was es iſt, nur in der Identität mit ſich ſelbſt. Das einfache Seyn iſt die Beziehung auf ſich. Ohne dieſe Identität mit ſich, dieſe Selbſtvermittlung, dieſes ſich mit ſich ſelbſt Zuſammenſchließen, oder die Dreieinigkeit, kann auch Gott nicht gedacht werden.

ſtellungsweiſe ſogar er ſich möglichſt anzueignen ſucht [18]). In dieſem ewigen immanenten Proceß im Weſen Gottes beſteht die weſentliche Seligkeit Gottes, ohne alle Beziehung zu den Creaturen, verſchieden von der Seligkeit, welche Gott genießen will, wenn er die Ideen der Creaturen beſtimmt und aus ſeiner göttlichen Natur die Geiſter hervorbringt, welchen er die Geburt ſeines Wortes und Geiſtes mittheilen will. Dieſe Seligkeit Gottes iſt eine völlig freie und willkürliche, nur vom Wohlgefallen Gottes abhängende. In der Seele des Menſchen erfolgt zwar derſelbe analoge Proceß, aber die Seele iſt von Gott nicht dazu geſchaffen, daß ſie durch ihre eigene Thätigkeit die Dreieinigkeit offenbart, wie wenn zwiſchen ihr und der Seele ein weſentlicher, ſubſtanzieller Zuſammenhang wäre; auch nicht dazu iſt ſie geſchaffen, um in ſich etwas Aehnliches hervorzubringen, wie Gott in der Dreieinigkeit hervorbringt, oder um ihr eigenes Licht und ihr eigenes Bild zu erzeugen und in der Betrachtung deſſelben ihre Befriedigung in ſich ſelbſt zu finden. In ſich ſelbſt findet die Seele nur einen Abgrund von Finſterniß und eine unendliche Qual: dieß iſt der nie ſterbende Wurm der Seele, von welchem ſie nur dadurch erlöst wird, daß Gott der Seele, die für ſich ſelbſt nichts iſt, aus Nichts geſchaffen, die göttliche Natur ertheilt. Nur dazu iſt daher die Seele geſchaffen, daß ſie ein Gefäß der Gnade, des Lichts und der Liebe iſt, die von Gott kommen, die Gott ſelbſt ſind, zu Gott zurückgehen, in Gott ihr Endziel haben, mit Einem Worte nur dazu, daß die heilige Dreieinigkeit, Vater, Sohn und Geiſt in ihr Wohnung mache. Auch dieß iſt im Grunde

18) Poiret nennt Böhme a. a. O. nicht, daß ihm aber die Schriften Böhme's bekannt waren, iſt gewiß. Er ſoll ja auch der Verfaſſer der Schrift: Idea theologiae christianae juxta principia J. Bohemi, philosophi teutonici brevis et methodica. Amst. 1687. ſeyn. Vgl. Erdmann a. a. a. S. 221.

bloße Wiederholung der Ideen Böhme's, nur mit dem Unterschied, daß Poiret bestimmter auseinanderhält, was bei Böhme mehr ineinanderfließt, indem Böhme den im Menschen erfolgenden Proceß als die Geburt Gottes selbst darstellt, obgleich auch er keineswegs den Unterschied zwischen Natur und Gnade verkennen will.

Indem wir so von Poiret auf Böhme zurückgewiesen werden, darf hier überhaupt mit Recht anerkannt werden, daß der tiefste speculative Gedanke zur Begründung der Trinitäts-Lehre die Böhme'sche Idee einer Geburt des göttlichen Wesens, eines immanenten göttlichen Lebensprocesses ist, oder die Idee, daß das Wesen Gottes nicht blos als abstractes Seyn, sondern als concretes Werden, als unendliche Selbstvermittlung gedacht werden müsse. Nur wenn dieß hinzugenommen wird, erhält die alte Auffassung der Trinitäts-Idee, welcher zufolge der Sohn sein Princip im Erkennen, der Geist im Wollen hat, ihre wahre Bedeutung, indem sie so erst als die Momente genommen werden können, durch welche der Begriff Gottes sich selbst realisirt. Diese Idee der Selbstvermittlung erscheint aber bei Böhme selbst in einer doppelten Form, einer concreten, mystischen und einer abstracten, speculativen. Faßt er sie in ihrer vollen concreten Realität auf, so versezt er uns sogleich in die Dualität der Principien, in welcher kein Ding ohne Widerwärtigkeit ihm selber offenbar werden kann, alles sein Contrarium haben muß, das Licht nicht ohne die Finsterniß, das Gute nicht ohne das Böse seyn kann. Dieß ist die Sphäre, in welcher sich seine mystische Anschauung am liebsten bewegt: im Wesen Gottes ist derselbe Lebensproceß, wie im natürlichen Leben überhaupt: wenn er sich aber von dieser concreten Anschauung auf den abstracteren Standpunct erhebt, ist ihm Gott wesentlich nicht blos Leben, sondern Geist, nur sezt er das Wesen des Geistes nicht in das Denken, sondern das Wollen: Gott ist in dem Proceß, in welchem er wahrhaft

Gott iſt, der ſich ſelbſt faſſende Wille. Auf dieſem höchſten ſpeculativen Standpunct kann man von Gott nicht ſagen, daß er dieß oder das ſey, daß er in ſich ſelbſt Unterſchiede habe, denn er iſt in ſich ſelber naturlos, affect- und creaturlos. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn es iſt nichts vor ihm, dazu er ſich könnte neigen, weder Gutes noch Böſes, er iſt in ſich ſelber der Ungrund ohne einigen Willen gegen die Natur und Creatur, als ein ewig Nichts, es iſt keine Qual in ihm, noch etwas, das ſich zu ihm oder von ihm könnte neigen, er hat auch nichts, das ihn gebäre, er iſt das Nichts und das Alles, ein einiger Wille, weder Licht noch Finſterniß, weder Liebe noch Zorn, ſondern das ewige Eine. Derſelbe ungründliche, unfaßliche, unnatürliche und uncreatürliche Wille, welcher nur Einer iſt, und nichts vor ihm noch hinter ihm hat, welcher in ſich ſelber nur Eines iſt, als ein Nichts doch Alles iſt, der heißt und iſt der einige Gott, welcher ſich in ſich ſelber faßt und findet, und Gott aus Gott gebiert. Nämlich der erſte unanfängliche einige Wille, welcher weder böſe noch gut iſt, gebieret in ſich das einige ewige Gut, als einen faßlichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn iſt, und doch in dem unanfänglichen Willen gleich ewig, und derſelbe andere Wille iſt des erſten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da ſich das Nichts in ſich ſelber zu Etwas findet, und das Unfindliche, als der ungründliche Wille, gehet durch ſein ewig Gefundenes aus und führet ſich in eine ewige Beſchaulichkeit ſeiner ſelbſt. Alſo heißt der ungründliche Wille ewiger Vater, und der gefaßte geborene Wille des Ungrundes heißt ſein geborner oder eingeborner Sohn, denn er iſt des Ungrundes ens, darinnen ſich der Ungrund in Grund faſſet. Und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefaßten Sohn oder ens heißt Geiſt, denn er führt das gefaßte ens aus ſich aus, in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohns, und das Ausgegangene iſt

die Luft als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist immer sieht und findet. Auf solche Weise wird Gott betrachtet, was er ausser der Natur und Creatur in sich selber sey, da sich das ewige Nichts in ein Auge oder ewig Sehen fasset, zu seiner Selbstbeschaulichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit, da man nicht sagen kann, Gott hat zween Willen, einen zum Bösen und den andern zum Guten, denn es ist nur ein einiger Wille, der nur sich selbst finden und fassen, aus sich selber ausgehen und sich mit dem Ausgehen in eine Beschaulichkeit einführen will, darinnen man die Dreiheit der Gottheit, samt dem Spiegel ihrer Weisheit, als dem Auge ihres Sehens, verstehet [19]). Es erhellt von selbst, wie bei allem Streben Gott als die reine unterschiedslose Einheit zu sezen, diese Einheit von Anfang an auch den Unterschied in sich hat. Gott wäre nicht der sich selbst fassende Wille, würde sich nicht empfindlich und findlich werden, wenn er sich nicht als Subject und Object zu sich selbst verhielte. Mit diesem Einen Unterschiede sind schon alle andern Unterschiede und alle Gegensäze gesezt, und man kann daher auch eigentlich nicht sagen, daß Gott hier an sich naturlos sey, er hat als der sich selbst fassende Wille die Natur in sich. Es ist nur die weitere Beschreibung desselben immanenten Processes, wenn Böhme fortfährt: Gottes Majestät in wirklicher Kraft zur Freude und Herrlichkeit würde nicht offenbar, ohne das Anziehen der Begierde (die der Anfang der Natur ist) und wäre auch kein Licht in göttlicher Kraft, wenn sich nicht die Begierde einzöge und überschattete, darinnen der Grund der Finsterniß verstanden wird, welcher sich dann führet bis zu des Feuers Anzündung, allda sich Gott einen zornigen Gott

19) Von der Gnadenwahl, oder dem Willen Gottes über die Menschen. Kap. 1, 3 f.

und ein verzehrend Feuer nennt, da die große Schiedlichkeit, auch der Tod, das Sterben und das große lautbare creatürliche Leben urſtändet und verſtanden wird. So führt Gott ſeinen Willen zur Natur ein, damit ein Freudenreich werde; denn wenn in dem ewigen Einen keine Natur entſtünde, ſo wäre alles ſtille, aber die Natur führet ſich in Peinlichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit ein, auf daß die ewige Stille beweglich werde und die Kräfte zum Wort lautbar werden. Nicht daß darum das Ewige peinlich werde, (ſo wenig als das Licht vom Feuer peinlich wird) ſondern daß die feurende Eigenſchaft in der Peinlichkeit die ſtille Luſt bewege. Die Natur iſt der ſtillen Ewigkeit Werkzeug, damit ſie formiret, machet und ſcheidet und ſich ſelber darin faſſet in ein Freudenreich, denn der ewige Wille offenbart ſein Wort durch die Natur: das Wort nimmt Natur an ſich, nicht das ewige Eine. Damit aber das mysterium magnum als der offenbare Gott in Schiedlichkeiten eingehe, iſt in der Natur immer Eines wider das Andere geſezt, daß Eines des Andern Feind ſey [20]). Hierin liegt nun ſchon der Uebergang zu allen jenen Gegenſäzen und Qualitäten, welche ſonſt die Elemente der Böhme'ſchen Denk- und Anſchauungsweiſe ſind. Es iſt daher nur ein Unterſchied der Form, wenn Böhme über den Dualismus, in welchem ihm die Einheit ganz zu verſchwinden ſcheint, ſich auf einen höheren abſtracteren Standpunct ſtellt, auf welchem es ihm vor allem um die Einheit ſelbſt zu thun iſt. Ebendarum verdiente dieſe leztere Form als die abſtractere, mehr ſpeculative, in dieſem Zuſammenhang hier noch beſondere Erwähnung, um den ſich ſelbſt faſſenden Willen, die göttliche Selbſtbeſchaulichkeit, den ſich ſelbſt ergründenden, in ſich zu Grunde gehenden Ungrund, als den reinſten ſpeculativen Gehalt der Ideen Böhme's und überhaupt

20) A. a. O. Kap. 2, 14 f.

der speculativen Versuche, von welchen hier die Rede war, hervorzuheben [21]).

Siebentes Kapitel.

Die orthodoxe Lehre der protestantischen Theologie.

A. Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Die Hauptbewegung, welche sich uns auf dem bisher durchlaufenen Gebiete der Entwicklungsgeschichte unserer beiden Dogmen zeigte, bezog sich auf die Lehre von der Trini-

21) Mit Recht bestimmt Martensen in der für die Geschichte der Mystik und die richtige Auffassung ihres Wesens sehr schäzbaren Abhandlung: Meister Eckart. Hamb. 1842. S. 121. den Character der Theosophie Böhme's in ihrem Unterschied von der ältern Mystik so: „Die Trennung des Mysteriums und der Offenbarung ist aufgehoben. Die neoplatonische Ansicht der Endlichkeit ist ganz verschwunden: das Negative tritt auf in seiner vollen Kraft, die Endlichkeit wird in ihre christlichen Rechte eingesezt. Böhme bleibt sich selbst gleich in der Anschauung, daß Gott nicht im Urgrunde bleiben könne, sondern daß sein Wesen Wille sey, sein Wille aber nur der Wille zur Offenbarung, damit er faßlich und begreiflich werde. Hieraus entwickelt er die Dreieinigkeit, die Schöpfung und die Menschwerdung Gottes." Daraus ergibt sich nun auch, daß jenes Mysterium, in welchem Gott ausser der Natur ist, weil ausser der Natur das Nichts ist (De signatura rerum 3, 2.), oder jene Ewigkeit, welche als der Ungrund eine Stille ohne Wesen, eine Freiheit ausser der Qual ist (Menschwerdung Jesu Christi II. 1, 4. 8.), nicht die eigentliche Sphäre Böhme's ist, sondern als bloße Abstraction über derselben steht. Nicht frei von der Qual will er seyn, wie man aus allem sieht, sondern die Qual ist sein wahres Element, weil es ohne Qual auch keine Seligkeit gibt, ja überhaupt Nichts, keine Wirklichkeit, kein Leben, keinen Geist.

tät. Gegen dieſe Lehre erhob ſich mit dem Anfang der Reformation eine Oppoſition, welche ſich, wenn wir auf ihren tieferen Grund zurückgehen, nur aus dem allgemeinen, im Zuſammenhang mit der Reformation, im Bewußtſeyn der Zeit erfolgten Umſchwung erklären läßt. Soſehr aber das Bewußtſeyn der Zeit, wie es ſich auf ſo vielen Puncten mit aller Entſchiedenheit ausſprach, mit den alten Dogmen völlig brechen zu wollen ſchien, und einen ſo nahen Antheil die Reformation ſelbſt an allen dieſen Bewegungen haben mochte, das Dogma behauptete gleichwohl auch in dem Syſtem der proteſtantiſchen Theologie ſeine alte Stellung und Bedeutung, Katholiken und Proteſtanten vereinigten ſich zur Beſtreitung der neuen Gegner, und der große durch den Gegenſaz des Katholicismus und Proteſtantismus entſtandene Riß ſchien hier wenigſtens nicht tiefer eindringen zu können. Wenn auch das neue durch die Reformation hervorgetretene Princip an ſich kräftig genug war, eine weit durchgreifendere Umgeſtaltung des Dogma zu bewirken, ſo lag es doch in der Natur der Sache, daß es nicht ſogleich in ſeinem ganzen Umfang hindurchdringen konnte; das alte, durch eine Reihe von Jahrhunderten überlieferte und vor allem durch das Zeugniß der älteſten Kirche beglaubigte Dogma hatte ſeinen feſten Haltpunct in ſich ſelbſt, und ſobald auf dem im erſten Kampfe gewonnenen Boden das zunächſt liegende Intereſſe der Reformation befriedigt war, machte ſich im Proteſtantismus ſelbſt, im Gegenſaz gegen Beſtrebungen, welche die rechte Grenze zu überſchreiten ſchienen, eine conſervative Tendenz geltend. Kam es doch nicht blos darauf an, das alte Gebäude niederzureißen, ſondern es mußte auch an die Stelle des alten ein neues geſezt werden. Je offener aber die Einſeitigkeit vor Augen lag, die den Lehrſyſtemen der Gegner der Trinitätslehre anhing, und je mehr ſie zum Theil eine ſelbſt den Grundprincipien des Proteſtantismus zuwiderlaufende Richtung nahmen, deſto mehr mußte man ſich aufgefordert ſehen,

das alte Dogma gegen Angriffe in Schuz zu nehmen, in welchen sich doch großentheils nur ein längst geführter Kampf erneuerte. Schien es sich doch auch jezt, wie früher, nur um eine mehr oder minder einseitige Auffassung der kirchlichen Form des Dogma zu handeln, und die eigentliche Substanz desselben selbst von den geschärften Waffen der Gegner nicht berührt zu werden. Allein bei allem diesem konnte man doch auf der andern Seite die Wahrheit nicht ganz verkennen, die der ganzen, gegen das kirchliche Dogma gerichteten Opposition zu Grunde lag, es war nicht zu läugnen, daß es den Angriffen der Gegner hier wie dort eine Seite darbot, deren Vertheidigung immer wieder eine neue Anstrengung erforderte, es konnten in jedem Falle die Einwendungen nicht unbeantwortet bleiben, welche ihm jeden Anknüpfungspunct an das vernünftige Denken absprachen, und wenn der Protestantismus überhaupt auf der von ihm gelegten neuen Grundlage ein neues System des christlichen Glaubens aufführen wollte, so mußte er sich hauptsächlich auch darüber rechtfertigen, mit welchem Rechte er ein von so vielen Seiten in Anspruch genommenes Dogma aus dem alten Systeme in das seinige herübergenommen habe. Dieß ist es, was den Erörterungen der protestantischen Dogmatiker über dieses Dogma ein neues Interesse gibt, indem es sich nun, je höher der Standpunct ist, auf welchem die Gegner sowohl als die Vertheidiger stehen, auch um so entschiedener herausstellen muß, ob die Mängel und Widersprüche, von welchen es bisher nicht frei werden konnte, nur die zufällige Folge seiner bisherigen scholastischen Behandlungsweise sind, oder ob es in seiner kirchlichen Form an sich nicht fähig ist, auf einen in sich zusammenhängenden, dem vernünftigen Denken zusagenden Begriff gebracht zu werden.

Da die Trinitätslehre nur in ihrem Zusammenhang mit der Lehre von Gott überhaupt richtig aufgefaßt werden kann, so müssen wir auch hier auf die Frage zurückgehen, auf wel-

chen Standpunct ſich die proteſtantiſchen Theologen in dieſer Lehre ſtellten? Der eigenthümliche Character der proteſtantiſchen Dogmatik muß ſich vor allem ſchon in einer ſo wichtigen Lehre zu erkennen geben, und wenn das kirchliche Trinitätsdogma feſter begründet werden ſoll, ſo muß ſchon der Begriff Gottes an ſich die Beſtimmungen enthalten, auf welchen das Trinitätsverhältniß beruhen kann.

In dem Syſtem der ſcholaſtiſchen Theologie war die Lehre von Gott ein ſehr wichtiger Gegenſtand der Unterſuchung. Die fides quaerens intellectum, die das Princip dieſer Theologie war, ſah ſich hier zuerſt auf dem Boden, auf welchem ſie die Löſung ihrer Aufgabe verſuchen konnte, und die Beweiſe für das Daſeyn Gottes, mit deren Entwicklung ſich die ſcholaſtiſchen Theologen ſo angelegentlich beſchäftigten, ſollten zugleich ſelbſt der Beweis dafür ſeyn, daß die von ihnen vorausgeſezte Einheit des Glaubens und Wiſſens ihre objective Realität habe. Für die proteſtantiſchen Dogmatiker, deren Princip nicht die fides quaerens intellectum, ſondern die Schrift war, und die ſich ebendeßwegen mit ihrem Princip unmittelbar in die Thatſache der Offenbarung hineingeſtellt ſahen, konnten Vernunftbeweiſe für das Daſeyn Gottes nicht dieſelbe Wichtigkeit haben. Doch konnten ſie die Frage nach den Gründen des Glaubens an das Daſeyn Gottes nicht ganz umgehen, und hatten um ſo mehr Urſache, von der Erkenntniß Gottes aus der Schrift die natürliche, oder von der scriptura, als der Quelle der Gotteserkenntniß, die creatura zu unterſcheiden, da ihnen die ſocinianiſche Läugnung aller natürlichen Gotteserkenntniß zu weit zu gehen ſchien. Allein ſie ſezten nicht nur die Erkenntniß Gottes aus der Vernunft auf eine ſo niedrige Stufe herab, daß ſie ſie für völlig unzureichend zur Erlangung der Seligkeit erklärten [1]), ſondern begründeten auch die Realität

1) Mit der Frage, ob es eine natürliche Gotteserkenntniß gebe,

dieſer Erkenntniß ſelbſt wieder hauptſächlich durch das Zeugniß der Schrift. Wenn ſie daher die Hauptgründe, auf welche die menſchliche Vernunft den Glauben an das Daſeyn Gottes ſtüzen muß, nicht unerwähnt ließen und beſonders die ſittlichen Momente hervorhoben, ſo war es ihnen nicht ſowohl um eine entwickelte Beweisführung für das Daſeyn Gottes, als vielmehr nur um die Nachweiſung des allgemeinen Sazes zu thun, daß es eine natürliche Gotteserkenntniß gebe, oder das urſprüngliche Gottesbewußtſeyn des Menſchen auch nach dem Falle nicht völlig erloſchen ſey [2]). So inadäquat aber das Verhältniß iſt, in welchem der Menſch in Anſehung ſeines natürlichen Wiſſens von Gott zu Gott ſteht, ſo feſt ſtund dabei doch den proteſtantiſchen Theologen die Anſicht, daß es eine abſolute Erkenntniß Gottes gebe, und der Menſch das Subject derſelben ſey. Auf dieſer Anſicht beruhte die ganze Conſtruction des dogmatiſchen Syſtems, wenn Dogmatiker, wie Quenſtedt, den Menſchen als das Subject der Theologie betrachteten, und den abſoluten Zweck derſelben in Gott ſezten, wobei ſie von dem objectiven Zwecke den formalen unterſchieden, und unter dem leztern den in der Anſchauung des göttlichen Weſens beſtehenden Genuß Gottes verſtunden. Wenn alſo auch die abſolute Erkenntniß Gottes nur durch die Vermittlung einer über Natur und Vernunft hinausgehenden äuſſern Offenbarung und nicht dieſſeits, ſondern nur jenſeits in der Seligkeit der künftigen Welt zu

---

wurde daher die Frage nach der Seligkeit der Heiden verbunden. Vgl. Quenſtedt Theol. didact. polem. Lips. 1715. S. 377., wo beſonders die Behauptung des Curcelläus (Instit. 7, 6.) widerlegt wird: *posse gentiles etiam hodie in illis regionibus viventes, in quas evangelii praedicatio non penetravit, solius naturalis luminis ductu Deum colere, ita ut hic ipsorum cultus ei placeat, et ita aeternum salvi fiant, aut facti quondam sint.*

2) Vgl. Quenſtedt a. a. O. S. 366 f.

ſind demnach nichts anders, als die inadäquaten Vorſtellungen des göttlichen Weſens, weil dem endlichen Verſtand in ſeinem inadäquaten Verhältniß zu dem Unendlichen das an ſich Eine in eine Vielheit einzelner Vorſtellungen zerfällt [5]; auf der andern Seite aber begreifen, was die zweite nicht minder weſentliche Behauptung iſt, dieſe ſubjectiven Vorſtellungen objectiv das Weſen Gottes in ſich. Vor jeder Thätigkeit des unterſcheidenden Verſtandes haben die Attribute ihre objective Realität in Gott. Die abſolute Einfachheit des göttlichen Weſens ſchließt nur die Zuſammenſezung, nicht aber die Realität der Attribute aus, und aus ihrer Identität mit dem Weſen Gottes folgt nicht, daß ſie an ſich nichts ſind, ſondern nur daß ſie daſſelbe ſind was Gott iſt. Hierin liegt an ſich ſchon, daß, wenn die göttlichen Attribute ihre Realität im Weſen Gottes haben, ſie auch nicht als bloße Accidenzien in ihm ſeyn können, da überhaupt, wenn alles gleich ſubſtanziell in Gott iſt, nichts ein bloßes Accidens in ihm ſeyn kann. Es entſteht hier jedoch die Frage, ob nicht die hier aufgeſtellte Anſicht von den göttlichen Attributen mit den gewöhnlichen Vorſtellungen von den göttlichen Willensbeſtimmungen in Widerſtreit kommt? Schon Crell hat in ſeiner Erörterung der Lehre von den göttlichen Beſchlüſſen [6], indem er als Gegner der calviniſchen Prädeſtinationslehre

5) Quenſtedt a. a. O. S. 410.: *Quia intelleetus noster finitus infinitam et simplicissimam Dei essentiam uno conceptu adaequato adaequate concipere nequit, ideo distinctis et inadaequatis conceptibus, essentiam divinam inadaequate repraesentantibus, eandem apprehendit, qui conceptus inadaequati dicuntur affectiones et attributa Dei: affectiones quidem, quod essentiam divinam afficiant et denominent, attributa, quod ab intellectu nostro eidem attribuantur, etiamsi ab essentia divina non realiter, sed ratione tantum distinguantur.*

6) De Deo et ejus attributis. Cap. 32. de Dei decretis.

die Bedingtheit der göttlichen Beschlüsse und mit derselben auch ihre sehr verschiedene Beschaffenheit behauptete, sich gegen die Ansicht erklärt, daß die Beschlüsse Gottes das Wesen Gottes selbst seyen, und dieselbe durch die Consequenzen, die sich aus ihr ergeben, zu widerlegen gesucht. Ein Beschluß Gottes sey eine Wirkung des göttlichen Willens, somit auch des göttlichen Wesens. Wenn nun die Beschlüsse Gottes das Wesen Gottes selbst wären, so müßte das Wesen Gottes oder Gott selbst seine eigene Wirkung seyn, er müßte vor seiner Natur und nach derselben seyn. Da ferner jeder Beschluß ein freier Act des Willens sey, und ein freier Willensact nur zufällig, nicht nothwendig seyn könne, so würde das Wesen nicht nothwendig, sondern zufällig existiren. Ebenso folge aber auch aus jener Behauptung die Absolutheit der Geschöpfe. Denn die Beschlüsse Gottes haben ihrer Natur nach eine Beziehung auf die Geschöpfe, das Wesen Gottes aber sey absolut ohne eine Beziehung auf die Geschöpfe. Die Geschöpfe müssen daher ebenso nothwendig existiren als Gott selbst und gleich ewig mit ihm seyn, sie würden also aufhören Geschöpfe zu seyn. Endlich seyen nicht nur die Beschlüsse Gottes unendlich viele, sondern sie kommen auch nicht selten, wenn sie dasselbe Subject betreffen und zu verschiedenen Zeiten geschehen, in Widerspruch mit einander, so daß das Eine das Andere aufhebe, wie z. B. wenn Gott dasselbe Subject zuerst bestraft, und ihm dann wieder die Strafe erläßt. Die Einwendungen, daß wenn die Beschlüsse Gottes nicht das Wesen Gottes selbst seyen, sie nur Accidenzien seyn können, und wenn ein späterer Beschluß einem frühern entgegengesezt sey, Gott selbst veränderlich gedacht werden müsse, gibt Crell mit den nöthigen Bestimmungen ohne Bedenken zu, weil ja das Gegentheil nur die Aufhebung der Einheit Gottes zur Folge haben könnte. Hierin liegt das Hauptmoment der Frage, das den protestantischen Theologen bei ihrer entgegengesezten Ansicht von den göttlichen Attribu-

ten nicht entgehen konnte. Quenſtedt insbeſondere hat auf die Einwürfe Crells nähere Rückſicht genommen, und ihnen folgende Behauptungen entgegengeſtellt [7]): 1. Wenn auch die Beſchlüſſe Gottes auf Objecte auſſer Gott gehen, und inſofern nicht Gott ſelbſt, ſondern freie Wirkungen ſind, ſo ſind ſie doch ein immanenter und ewiger, mit dem Weſen Gottes ſelbſt identiſcher, Act des göttlichen Willens. Man kann in Gott nicht mehrere Acte annehmen, ſo daß er durch den einen die Schöpfung, durch den andern die Erlöſung beſchloſſen hätte, ſondern der alles dieß beſchließende Act Gottes iſt ein ſchlechthin Einer. 2. Wenn auch die Beſchlüſſe Gottes, ſofern ſie das Ziel, auf welches ſie gehen, in geſchaffenen Objecten haben, frei ſind, weil ſie von Gott frei auf die Creatur bezogen werden, ſo ſind ſie doch in Anſehung ihrer Exiſtenz in Gott nothwendig. Derſelbe Act kann ſowohl nothwendig als frei ſeyn, je nachdem er nach dem terminus a quo oder dem terminus ad quem, nach dem Subject, von welchem er ausgeht, oder dem Object, auf das er geht, nach ſeinem ewigen Rathſchluß, oder nach ſeiner zeitlichen Ausführung betrachtet wird [8]). Wenn alſo auch in Gott Wille und Weſen Eins ſind, ſo folgt doch hieraus nicht, daß Gott nicht nothwendig, ſondern zufällig exiſtirt. Ebenſowenig kann man ſagen, daß dadurch die Freiheit Gottes aufgehoben wird, denn frei iſt Gott, ſofern der an ſich noth-

---

7) A. a. O. S. 430.

8) A. a. O.: *Actus decernendi differt quidem ab essentia divina, sed non realiter, verum tantum ratione, nos enim ita tantum concipimus. In se enim actus divinae essentiae immanens et aeternus est ipsa essentia divina aeternum actuosa. Intra divinitatis sinum esse, posse et operari non differunt. Ratione termini vero, sive objectorum extra Deum existentium, decreta Dei diversa sunt.*

wendige Act in ſeinem Verhältniß zu einem beſtimmten Object betrachtet, ebenſogut ſeyn als nicht ſeyn kann. 3. Wenn man die Beſchlüſſe Gottes mit dem Weſen Gottes deßwegen nicht für identiſch halten will, weil die Beſchlüſſe ihrer Natur nach eine äuſſere Beziehung haben, die das abſolute Weſen Gottes nicht hat, ſo müßte auf dieſelbe Weiſe auch die Allmacht mit dem abſoluten Weſen Gottes nicht identiſch ſeyn können, weil auch die Allmacht eine äuſſere Beziehung hat, und Gott könnte nicht Schöpfer ſeyn, weil der Schöpfer eine nothwendige Beziehung auf die Geſchöpfe hat. Die Beziehung der göttlichen Beſchlüſſe gehört daher nur der ſubjectiven Betrachtungsweiſe an, und Gott kommt weſentlich zu, nicht daß er ſich auf die Creaturen bezieht, ſondern daß die Creaturen ſich auf ihn beziehen. Alles Wollen und Beſchließen iſt nur das Eine mit ſich identiſche Weſen Gottes, und von einzelnen Beſchlüſſen kann nur inſofern die Rede ſeyn, als wir einen Beſchluß nach dem Object, auf welches er geht, unter den Geſichtspunct einer beſtimmten äuſſern Beziehung ſtellen. Es gilt demnach von den Beſchlüſſen Gottes daſſelbe, was von den Eigenſchaften Gottes an ſich gilt. Was ſie an ſich ſind, ihrer objectiven Realität nach, iſt nur das Weſen Gottes ſelbſt, was ſie aber für ſich betrachtet ſind, in ihrem Unterſchiede von einander und vom Weſen Gottes, fällt nur in die Sphäre des ſubjectiven Bewußtſeyns und es entſpricht ihnen nichts Objectives im Weſen Gottes. Es ſind daher nur ſubjective Vorſtellungen, welche ihren Grund nur in dem Inadäquaten und Endlichen des menſchlichen Vorſtellens und Erkennens haben [9]). Nur inſofern ſind ſie nicht auf eine

9) Quenſtedt a. a. O. S. 427.: *Attributa divina — sunt tantum inadaequati conceptus essentiae infinite perfectae. Est essentia divina instar incomprehensibilis infinitarum perfectionum omnium oceani, ad quem uno simplicique conceptu exhauriendum non sufficit intellectus*

ſelbſt jeden realen Unterſchied ausſchließt [13]). Iſt alles in Gott ſchlechthin Eins, iſt dieſe abſolute Einfachheit ſoſehr feſtzuhalten, daß in Gott auch kein von ſeinem Weſen verſchiedener Wille angenommen werden kann, ſind alle göttlichen Rathſchlüſſe keine beſondern Willensbeſtimmungen, ſondern einer und derſelbe Act, welcher ſelbſt wieder mit dem Weſen Gottes ſchlechthin identiſch iſt, ſo iſt es nicht möglich, ſich Gott als ſelbſtbewußtes, perſönliches, freies Weſen zu denken. Gott iſt mit Einem Worte nicht Subject, ſondern Subſtanz, und alle Eigenſchaften, welche ihm als einem perſönlichen, freien Weſen zukommen, löſen ſich entweder in den allgemeinen Begriff der Subſtanz auf, oder ihr perſönlicher Character bleibt ihnen nur inſofern, als ſie theils als eine Uebertragung menſchlicher Eigenſchaften auf Gott anzuſehen ſind, theils nur eine zufällige äuſſere Beziehung Gottes zu dem Endlichen ausdrücken. Iſt, wie Quenſtedt ſagt, der Wille Gottes in ſeiner Richtung nach innen, ſeiner an ſich ſeyenden Natur nach betrachtet, ſchlechthin nothwendig, ſo daß Gott in Beziehung auf ſich und ſeine Eigenſchaften nichts anders wollen kann als er will, ſpricht ſich hierin nur ſeine Vollkommenheit und Unveränderlichkeit aus, und kann von einer Freiheit des göttlichen Willens nur inſofern die Rede ſeyn, als Gott, was auſſer ihm iſt, ſowohl wollen als nicht wollen kann, ſo gibt es überhaupt keine Freiheit des göttlichen Willens, ſondern was man die Freiheit des göt-

13) *Si proprie et accurate loqui velimus, Deus nullas habet proprietates, sed mera et simplicissima est essentia, quae nec realem differentiam, nec ullam vel rerum vel modorum admittit compositionem. — Intellectus noster distinguit, quae ex parte rei distincta non sunt, atque nunc concipit essentiam divinam, qua est spiritus independens, nunc qua est omnipotens, nunc qua est omniscia etc.* Quenſtedt a. a. O. S. 436.

lichen Willens nennt, ist nur das zufällige Verhältniß, in welchem das Endliche für sich betrachtet, zu dem absoluten Wesen Gottes steht. Gibt es keine besonderen Willensbestimmungen, durch welche Gott sich durch sich selbst zu einem bestimmten Act seines Willens bestimmt, will Gott alles, was er will, nur an sich, in einem und demselben immanenten Act seines Willens und in der Einheit seines Willens mit seiner Natur, was kann unter der Nothwendigkeit und Einheit des göttlichen Willens anders verstanden werden, als der Gegensaz des Endlichen und Unendlichen? Das Freie ist das Zufällige, Endliche, das sich zu dem immanenten Act Gottes, in welchem alles Endliche als Einheit begriffen ist, wie das Accidens zu der Substanz verhält. So auffallend es seyn mag, wie Theologen, welche den Inhalt des Christenthums und die biblische Lehre und Lehrweise im strengsten Sinne festhielten, einen alle Lebendigkeit und Persönlichkeit des göttlichen Wesens negirenden, metaphysischen Begriff Gottes aufstellen konnten, so unläugbar ist die Consequenz, daß, wenn Gott nichts Bestimmtes will und Wille und Wesen in ihm schlechthin Eins sind, Gott nicht freies persönliches Subject, sondern nur Substanz ist, die allgemeine Substanz, in welcher alle endlichen Bestimmungen aufgehoben sind. Ueber den Begriff der Substanz geht daher auch alles, wodurch sie das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen speculativ zu bestimmen suchen, nicht hinaus. Das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen wird in der Dogmatik der protestantischen Theologen in der eigenen Form der Frage aufgefaßt, ob die Begriffe, Wesen, Substanz, Geist und andere von Gott und den vernünftigen Creaturen univoce, oder aequivoce, oder analogice, genommen werden müssen, d. h. ob die in jenen Begriffen ausgesprochene Identität der vernünftigen Creaturen mit Gott als eine blos nominelle, oder als eine nominelle und reelle zugleich

her zu einander wie Subſtanz und Accidens, oder Gott iſt das unendliche, in ſeiner abſoluten Einheit und Einfachheit mit ſich identiſche ſubſtanzielle Seyn, die Creatur das endliche, getheilte und beſtimmte. Wie wenig die proteſtantiſchen Theologen, ſobald ſie nicht blos bei der bibliſchen Lehre ſtehen bleiben, ſondern den Begriff Gottes und das Verhältniß Gottes zur Welt ſpeculativ zu beſtimmen ſuchen, über den Begriff der Subſtanz hinwegkommen können, zeigt insbeſondere auch ihre Lehre von dem ſogenannten concursus. Sie verſtehen unter dem concursus, wie ſie denſelben deſiniren [17]), nicht blos eine zur Erhaltung der Thätigkeit der Creaturen einwirkende Thätigkeit Gottes, ſondern ein ſo unmittelbares Ineinanderſeyn der Thätigkeit Gottes und der Thätigkeit der Creatur, daß dieſelbe Wirkung weder von Gott allein, noch von der Creatur allein, auch nicht theilweiſe von Gott und theilweiſe von der Creatur, ſondern als eine und dieſelbe, in ihrer Totalität, zugleich von Gott und der Creatur hervorgebracht wird, von Gott als der allgemeinen und erſten, von der Creatur als der particulären und zweiten Urſache [18]). Dieſen Begriff des concursus begründen die

---

illa conceptuum tantum fit per mentis nostrae operationem. Gott iſt alſo weſentlich das *primum ens*, und da er wegen ſeiner abſoluten Einfachheit ſchlechthin das *ens* iſt, ſo iſt er die abſolute Subſtanz.

17) Vgl. Quenſtedt a. a. O. S. 760 f. 778 f.

18) Vgl. Quenſt. a. a. O. S. 760. u. 782.: *Non est reipsa alia actio influxus Dei, alia operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio, utrumque respiciens et ab utroque pendens: a Deo ut causa universali, a creatura ut particulari. Quemadmodum eadem numero scriptio pendet a manu et calamo, nec pars una a manu et alia a calamo, sed tota a manu et tota a calamo: ita concursus Dei non est prior actione creaturae propria prioritate causalitatis, cum in re sit omnino eadem actio, adeoque*

protestantischen Theologen nicht blos durch biblische Stellen, wie Apostelgesch. 17, 28., wo er ihnen am unmittelbarsten ausgesprochen zu seyn scheint, sondern hauptsächlich philosophisch durch folgende Argumente: 1. Aus dem Begriffe der Ursache. Alle wirkenden Creaturen hängen ebensosehr in ihrem Wirken als in ihrem Seyn von Gott ab: zur Abhängigkeit im Wirken gehört aber nicht blos, daß, während die causae secundae wirken, sie mit ihrer Kraft zu wirken von Gott erhalten werden, sondern es muß auch noch im Wirken selbst eine unmittelbare Einwirkung der causa prima hinzukommen. 2. Aus dem Begriffe der Wirkung. Wenn die causa secunda in ihrem Seyn von Gott abhängt, so hängt auch ihre Wirkung von Gott ab, somit hat sie diese Abhängigkeit vom Anfang ihres Seyns an, oder vom ersten Moment ihres Werdens, somit hängt sie auch in ihrem Werden von Gott ab, und es kann keine Wirkung aus der causa secunda hervorgehen, ohne daß sie zugleich wesentlich aus der causa prima hervorgeht. 3. Aus dem Begriff der Erhaltung. Wenn die Wirkungen der causae secundae ohne den Einfluß Gottes keinen Augenblick bestehen können, so können sie auch ohne einen concursus Gottes nicht hervorgebracht werden. Könnte etwas ohne Gottes Mitwirkung werden, so müßte es wenigstens im ersten Moment seines Werdens ohne Gott seyn, was unmöglich ist. Wie also die geschaffenen Dinge von Gott unmittelbar erhalten werden müssen, so ist auch ihr Werden unmittelbar von Gott, und wie Gott die Creatur ihres Seyns schon dadurch berauben kann, daß er ihr den sie erhaltenden Einfluß entzieht, so kann er ihr ihre natürliche Wirksamkeit schon durch die Verweige-

---

totum effectum producit Deus, sicut et causa secunda, quod fit per actionem Dei exteriorem, quae intime in actione creaturae includitur, imo una eademque est cum illa.

iſt nicht Gott, ſondern der causa secunda zuzuſchreiben. Die Freiheit glauben ſie dadurch hinlänglich ſicher zu ſtellen, daß ſie den Unterſchied der natürlichen und freien Urſachen als einen an ſich ſeyenden vorausſezen und Gott ſich zu den einen wie zu den andern accommodiren laſſen. Indem Gott überhaupt zu der Capacität und dem Bedürfniß der einzelnen Weſen ſich herabläßt, und ſeine Wirkſamkeit keine von der Wirkſamkeit der Creaturen getrennte, ihnen vorangehende und ſie äuſſerlich beſtimmende, ſondern nur eine ihnen ſelbſt immanente iſt [21]), bleiben die freien Urſachen in ihrer Abhängigkeit vom concursus ſo frei als ſie an ſich ſind [22]). Daß

---

hindert wird, ſondern daß etwas geſchieht, was iſt alſo der Selbſtmord anderes als poſitive That, und wie unnöthig iſt es, hier von einem *defectus* zu reden, wenn doch der Selbſtmord als *nefandum facinus*, was er an ſich iſt, abgeſehen von jenem *defectus*, wie jede Handlung, ohne einen göttlichen *concursus* nicht gedacht werden kann. Daß Gott Urheber des Böſen iſt, wird ſo erſt recht klar.

21) Ebendeßwegen iſt der *concursus* kein *antecedens actus, sed fit, cum actio ipsa producitur.* Quenſt. a. a. O. S. 780.

22) *Non immutat Deus naturas agentium, aut eorum agendi rationem et ordinem, sed agentia naturalia sinit agere naturaliter, libera libere. — Naturis rerum agentium sese accommodat, et cum illis ex lege quasi quadam ordinaria, qua decrevit non destituere suo auxilio agens creatum, ejusque proprium operandi modum minime immutare, concurrit descendendo ad singula juxta uniuscujusque capacitatem et indigentiam. — Agentium rationalium agendi libertatem non tollit, sed potius concursu et influxu illo communi homo libere utitur ac abutitur. — Postquam itaque Deus decrevit, secundas causas non solum efficere, sed et conservare, decrevit etiam simul eorum actionibus cooperari. Quae lex si sumatur, non inducit necessitatem, sed solum est debitum connaturalitatis. Unde etiam Deus quandoque dispensat in ea lege, negando suum concursum,* wie

aber hier der Begriff der Freiheit nur in demſelben Sinne vorausgeſezt wird, in welchem Thomas von Aquino, mit deſſen Anſicht von dem Verhältniß des Endlichen und Unendlichen überhaupt dieſe Lehre vom concursus ganz zuſammenfällt, die Freiheit nicht fallen laſſen will, bedarf keiner weitern Nachweiſung. Auch die Gründe, durch welche die von ſelbſt ſich aufdrängende Einwendung, daß, wenn Gott alles unmittelbar wirkt, die Thätigkeit der causae secundae als eine überflüſſige erſcheint, widerlegt wird, ſind in der Hauptſache dieſelben, welche ſchon Thomas von Aquino geltend gemacht hat [23]). Die auf der andern Seite entgegenſtehende Einwendung, daß, wenn doch die Creaturen da ſind, und die Kraft für ſich ſelbſt zu wirken, in ſich haben, ein zu ihrer Thätigkeit nothwendiger Concurſus für überflüſſig gehalten werden muß, ſchien durch die Vorausſezung, auf welcher dieſe Anſicht überhaupt beruht, hinlänglich beſeitigt, daß die Creaturen ihrem Begriff nach nicht in dem Grade für ſich ſeyend und wirkend gedacht werden, daß ſie den göttlichen Concurſus entbehren könnten [24]). Die Lehre vom

Dan. 3. das Feuer im Ofen, das *suavi Dei dispositione suae virtutis oblitus — non ussit.*

23) *Deus non indiget creaturarum cooperatione, sed ut aliquam efficientiae dignitatem etiam creaturis conciliet et communicet, communicatamque bonitatem suam per ipsas earumque operationes exserat.* Quenſtedt a. a. O. S. 788.

24) An der Spize der Gegner, welche hier von Quenſtedt bekämpft werden, ſteht der Scholaſtiker Durandus (a s. Porciano), welcher Sent. libr. II. dist. 1. qu. 5. und dist. 37. qu. 1. behauptet, *Deum concurrere ad actus causarum secundarum, verum non per se influendo in eosdem et eorum productiones, sed solum remote et per accidens, quatenus sc. agentibus particularibus primum dedit esse et facultatem operandi, et tam esse, quam istam agendi vim porro conservat.* Er läugnet daher *Deum ad unam-*

Concurſus macht das Geſchaffene, Endliche, von dem abſoluten Seyn und Wirken Gottes ſo ſchlechthin abhängig, daß

quamque actionem a causis secundis eliciendam concurrere, und behauptet vielmehr *causas secundas per se atque solas sine concursu Dei effecta producere*. Daher das Argument: *Nullam esse hujus cooperationis necessitatem, non enim esse necessarium, ut compleat agentium particularium virtutem, cum sint per se, utpote causae principales ad agendum sufficientes; non ut ad operandum moveat, voluntaria enim semetipsa ad agendum movent. Nec denique, ut causas secundas ad certam actionem determinet, naturalia enim agentia per suam naturam sunt determinata ad certam actionem et certam effectus speciem. Libera semetipsa determinant.* Insbeſondere aber iſt es der arminianiſche Freiheitsbegriff, welcher hier den Gegenſaz bildet, ſofern es ganz in ſeinem Intereſſe lag, die Mitwirkung Gottes auf das Nothwendigſte zu beſchränken, was von Seiten Gottes zur Erhaltung der Creaturen vorausgeſezt werden muß. Die arminianiſchen Theologen ſprechen ſich daher über die Lehre vom *concursus* entweder ſehr ſkeptiſch und indifferent, wie Epiſcopius Instit. theol. IV. 4, 1., welchem alle dieſe Fragen *philosophicae pulpae* ſind, oder geradezu antithetiſch aus, wie Curcelläus Instit. III. 12. II. 12.: *Quae de concursu Dei immediato ad singulas creaturarum et hominum actiones non solum bonas sed etiam malas a quibusdam disputantur, si non falsa penitus, saltem incerta sunt, et nullo solido fundamento nixa. Fateor quidem Deum providentia sua non solum hominum vitam, sed etiam agendi vires et facultates, quas initio concessit, conservare, et absque Dei permissu neminem iis uti posse, sicque Deum omnium, quae faciunt homines principium saltem remotum et per accidens esse. Sed quod ulterius addunt, unamquamque hominis actionem totam pendere a Deo et totam ab homine, mere sunt verba sensu intelligibili destituta, aut potius insignis contradictio.* Quenſtedt a. a. O. S. 782.

es für ſich ſelbſt nichts iſt, ſondern nur als ein verſchwindendes Moment des abſoluten Seyns Gottes angeſehen werden kann. Iſt alles, was geſchieht, ebenſoſehr die totale Wirkung der abſoluten göttlichen Cauſalität, als der endlichen der Creatur, ſo löst ſich das creatürliche Werden immer wieder in das abſolute Seyn auf, und es gibt an ſich kein zeitliches Werden, ſondern nur ein ewiges Seyn. Das ganze Verhältniß der Welt zu Gott wird ein völlig äuſſerliches, aller Realität ermangelndes. Denn welche Realität, welchen objectiven Anknüpfungspunct im Weſen Gottes ſoll die Welt haben, wenn der abſoluten Unveränderlichkeit Gottes gegenüber die Veränderung, ohne welche die Weltſchöpfung nicht gedacht werden kann, für Gott keine Veränderung iſt, durch ſie für Gott nichts geſezt wird, was nicht an ſich ſchon wäre [25])?

25) So beſtimmen die proteſtantiſchen Theologen, nach dem Vorgang der Scholaſtiker, dieſes Verhältniß. Vgl. Gerhard Loci theol. T. III. S. 113.: *Active creatio nihil aliud est, quam ipsa actio divina, et sic est ipsa essentia divina, non quidem simpliciter sed cum relatione ad creaturam, quae relatio cum ex parte Dei non sit realis, sed tantum rationis et quidem extra* (ſie exiſtirt ſomit nur in der ſubjectiven Vorſtellung), *nullam in Deo infert mutationem. Passive accepta est quaedam relatio in ipsa creatura ad creatorem, tanquam ad principium sui esse, et quia est actio sine motu, ideo non necesse fuit, eam per aliam creationem produci* (auch in dieſer Beziehung exiſtirt demnach die Welt für Gott eigentlich nicht). *In creatione duo consideranda:* 1. *agendi principium*, 2. *effectum productum. Agendi principium est ipsa Dei essentia, cui per creationem nulla accessit mutatio, quia non novo voluntatis motu Deus in creatione aliquid voluit, quod prius ab aeterno voluit, sed in tempore id fecit* (wie wenn ein ſolches Schaffen möglich wäre, wenn es doch für Gott keine Zeit gibt! Es iſt ſomit nur ein Schaffen, das eigentlich ein Nichtſchaffen iſt), *quod ab aeterno immutabili*

Iſt die Welt, was ſie geworden iſt, an ſich ſchon, ſo ſcheint hierin die Ewigkeit der Welt zu liegen; wenn aber die proteſtantiſchen Theologen die Idee der Ewigkeit der Welt aus dem Grunde zurückweiſen, weil ihr, ſofern ſie Creatur iſt, kein ewiges Seyn zugeſchrieben werden kann [26]), was iſt dann die Welt, wenn doch gerade das, was ſie zur Welt macht, daß ſie eine erſt geſchaffene und gewordene iſt, auf die Idee Gottes bezogen, ohne alle reale Bedeutung iſt? Gott und Welt verhalten ſich daher zu einander wie Subſtanz und Accidens, oder es iſt daſſelbe immanente Verhältniß des Endlichen und Unendlichen, das dem Syſtem des Thomas von Aquino, in welchem dieſe Anſicht in ihrer ganzen Conſequenz durchgeführt iſt, zu Grunde liegt, nur mit dem Unterſchied, daß das Endliche noch weit weniger eine reale Bedeutung hat, ſondern den bloßen Character eines Accidens an ſich trägt [27]), wenn ſeine Immanenz in dem Unendlichen nicht als eine ewige, wie Thomas wenigſtens in ſpeculativer Beziehung anzunehmen ſich gedrungen ſah, ſondern als eine zeitlich und zufällig entſtandene betrachtet wird.

---

sua voluntate decreverat. In effecto producto est mutatio a non esse ad esse, sed hoc Deum ipsum non fecit mutabilem. Was iſt alſo die Weltſchöpfung und die Welt?

26) Vgl. Quenſtedt a. a. O. S. 601. *Nulla creatura esse potest, nisi post non esse.*

27) Was Quenſtedt a. a. O. S. 788. in Beziehung auf den *concursus* ſagt: *Facile largior, majoris esse perfectionis se solo operari, quam simul cum alio, cujus ope et adminiculo egeat; admittere vero consortium aliarum causarum efficientium, quarum tamen ope non indigeat, minoris perfectionis esse, quam se solo edere effectum, hoc est, quod nego,* bezeichnet die ganze Aeuſſerlichkeit dieſer Anſicht von dem Verhältniß der Welt zu Gott. Warum die Welt iſt, kann man nicht ſagen, man kann nur negativ ſagen: daß die Welt iſt, iſt nicht als eine Unvollkommenheit Gottes anzuſehen.

Die Frage über das Verhältniß der göttlichen Allwissenheit zur menschlichen Freiheit, welche an sich ein nicht unwichtiges Moment zur Beurtheilung des Standpuncts ist, auf welchem man überhaupt in Ansehung der Gottes-Idee steht, ist hier um so weniger zu übergehen, da sie in engem Zusammenhang mit der Lehre vom Concursus steht. Die protestantischen Theologen hatten dabei zwei entgegengesezte Abwege abzuweisen, auf der einen Seite die Meinung der Socinianer und Arminianer, welche, um die Freiheit in ihrem vollen Rechte bestehen zu lassen, die Allwissenheit beschränkten, und die calvinische, welche, um die Allwissenheit in ihrem absoluten Sinne zu nehmen, Präscienz und Prädestination identificirten [28]). Gegen den bekannten Saz Socins behaupteten sie die Scibilität des Zufälligen, weil es sich mit dem Unmöglichen in seiner Beziehung zur Allmacht anders verhalte als mit dem Zufälligen in seiner Beziehung zum Wissen Gottes. Das Unmögliche sey deßwegen nicht möglich, weil es einen Widerspruch in sich schließe, ein solcher Widerspruch lasse sich aber vom Zufälligen in seiner Beziehung zum Wissen Gottes nicht nachweisen. Der aristotelische Saz, daß das Zufällige keine determinirte Wahrheit habe, könne nur für das endliche Wissen des Menschen gelten, nicht aber das Wissen Gottes, das in seiner Unendlichkeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Einer Anschauung umfasse. Actuell und reell sey allerdings das Zufällige nicht von Ewigkeit Gott gegenwärtig, aber von dem actuellen und reellen Seyn sey das ideelle und objective zu unterscheiden. Ideell und objectiv sey daher das in der Zeit Zukünftige ein ewiges Object des göttlichen Wissens, in welchem es ebenso sey, wie es in der Zukunft seyn werde, so daß es, wenn es in der Zeit anders seyn würde, auch im ewigen Wissen Gottes anders seyn würde. Das freilich sehr

28) Quenstedt a. a. O. S. 771.

ſchwer zu beantwortende Argument, daß Gott, wenn er das Zukünftige als Gegenwärtiges weiß, es ebendeßwegen nicht als Zukünftiges weiß, laſſen die proteſtantiſchen Theologen ebenſo auf ſich beruhen, wie den Widerſpruch, in welchen ſie mit ſich ſelbſt kommen, wenn ſie die Einwendung, daß das Vorherwiſſen auch ein Vorherbeſtimmen ſey, dadurch gehoben zu haben glauben, daß ſie ſagen, das Vorherwiſſen ſey Sache des Wiſſens, das Vorherbeſtimmen Sache des Wollens, wenn daher das Vorherwiſſen auch ein Vorherbeſtimmen ſeyn ſollte, ſo müßte zu einem Acte des Wiſſens erſt ein Act des Wollens hinzukommen. Wie wenn das Wiſſen Gottes von ſeinem Wollen getrennt werden könnte, wenn man jeden realen Unterſchied im Weſen Gottes läugnet! Ebenſo unhaltbar iſt daher auch der den Socinianern entgegengehaltene Grund, daß es ſich mit dem Wiſſen des Künftigen wie mit dem Wiſſen des Möglichen verhalte, da es für Gott auch keinen Unterſchied des Möglichen und Wirklichen gibt, ſondern, wenn alles in ihm eine ſchlechthinige Identität ſeyn ſoll, alles nur gleich möglich und gleich wirklich ſeyn kann. Und doch mußte dieſelbe Unterſcheidung des Wiſſens und Wollens, des Möglichen und Wirklichen, oder des Zufälligen und Nothwendigen auch gegen die calviniſche Behauptung zu Hülfe genommen werden, daß in Gott Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmen identiſch ſey, oder das Vorherwiſſen Gottes ein Decret Gottes zu ſeiner Vorausſezung habe. Dieſes Beſtimmtſeyn des göttlichen Wiſſens durch einen Act des Willens erklärte man für ebenſo unphiloſophiſch als untheologiſch, weil ja das Erkennen ſeiner Natur nach dem Wollen vorausgehe, und die aus der Beſtimmung des Willens hervorgehenden Decrete die Allwiſſenheit zu ihrer Vorausſezung haben. Auch würde es, wenn das Zufällige und Künftige als von Gott vorausgeſehen von ihm auch prädeterminirt wäre, gar nichts Zufälliges, ſondern nur Nothwendiges geben, und in Folge dieſer Determination

würde eine nicht blos hypothetische, sondern absolute Nothwendigkeit alle Freiheit des geschaffenen Willens aufheben, und ebendamit Gott zum unmittelbaren Urheber der Sünde machen. Wenn daher auch Gott das Zufällige und Freie auf infallible Weise vorausweiß, so erhält dadurch das Zufällige nicht den Character des Nothwendigen, sondern er weiß das Freie nur als Freies voraus: was wird aber hiemit anders behauptet, als eine Unabhängigkeit des Endlichen vom Absoluten, welche mit der von der Idee Gottes aus behaupteten allgemeinen und schlechthinigen Abhängigkeit sich ebensowenig vereinigen läßt, als der Unterschied der freien und natürlichen Ursachen mit dem göttlichen Concursus zusammengedacht werden kann?

Während demnach die protestantischen Theologen den Socinianern gegenüber behaupten, daß das Wissen Gottes ein in sich gleich absolutes sey, betrachten sie es, im Gegensaz gegen die Calviniſten, als ein nach der Verschiedenheit der Objecte, auf welche es geht, in sich unterschiedenes. Gott ist das Freie als Freies, und das Nothwendige als Nothwendiges. Dadurch wird in das Bewußtseyn Gottes ein Unterschied gesezt, welcher sich nicht erklären läßt, wenn Gott seinem substanziellen Wesen nach, somit auch in seinem, mit seinem Wesen identischen, Wissen eine schlechthin auf sich selbst bezogene Einheit ist, und so wenig in einer realen Beziehung zur Welt steht, daß selbst die Weltschöpfung das ewig sich selbst gleiche Bewußtseyn Gottes nicht alterirt. Ist also im Bewußtseyn Gottes das Freie und Nothwendige als ein von einander unterschiedenes, so macht sich nun doch, im Widerspruch mit der ursprünglichen Behauptung der protestantischen Theologen, das reale Daseyn der Welt, in welcher allein jener Unterschied seine Realität hat, gegen Gott geltend, die Welt wirkt bestimmend auf Gott ein, und Gott steht nicht blos in der subjectiven Betrachtungsweise, welche ja nur das Wissen des Subjects, nicht das Wissen Gottes

ſelbſt wäre, ſondern an ſich, objectiv, in einer in ſich getheilten und verſchiedenen Beziehung zur Welt. Einen ſolchen Unterſchied im Wiſſen und Weſen Gottes nehmen jedoch die proteſtantiſchen Theologen nicht blos aus dem Grunde an, um das Freie und Zufällige gegen eine, den Character der Nothwendigkeit an ſich tragende, Abhängigkeit zu retten, und ihm ſeine eigene Sphäre zu ſichern, ſondern auch abgeſehen von dieſem ſittlichen Intereſſe behaupten ſie, daß das Wiſſen Gottes bei aller ſeiner Einheit und Einfachheit nach der Verſchiedenheit der Objecte ein verſchiedenes ſey. Sie unterſcheiden ein natürliches und ein freies Wiſſen, oder ein Wiſſen der einfachen Intelligenz und der Anſchauung, ein abſtractes und unbeſtimmtes und ein intuitives und beſtimmtes. Im freien Wiſſen ſchaut Gott alles als Gegenwart an, ſich ſelbſt in ſich ſelbſt und alles andere, alles Vergangene, Seyende und Künftige iſt für ihn unmittelbare Gegenwart und Wirklichkeit; im natürlichen Wiſſen aber weiß Gott auch alles Mögliche, was blos ſeyn kann, wenn es auch nie wirklich iſt, ja ſelbſt das Unmögliche erkennt er. Es iſt ſomit der Unterſchied des Möglichen und Wirklichen, welcher durch dieſes doppelte Wiſſen auch in das Bewußtſeyn Gottes geſezt wird. Man ſollte denken, wenn für Gott alles, was er weiß, unmittelbare Gegenwart und Wirklichkeit iſt, ſey in ihm für ein anderes Wiſſen kein Raum, und wenn er die mera et simplicissima essentia iſt, könne ſeine essentialis omniscientia, ſein mit ſeinem Weſen identiſches Wiſſen einen Gegenſaz, wie der des Möglichen und Wirklichen iſt, nicht in ſich ertragen. Allein jene Unterſcheidung hat ihren Grund in dem Schwankenden der Anſicht der proteſtantiſchen Theologen von dem Verhältniß Gottes und der Welt. Wird Gott als ſchlechthinige nur auf ſich bezogene Einheit betrachtet und auſſer aller realen Beziehung zur Welt gedacht, ſo iſt auch das Wiſſen Gottes ebenſo abſolut als ſein Weſen ſelbſt, und es kann daher nur ein unmittelbar anſchauendes

seyn, in welchem alles Gegenwart und Wirklichkeit ist. Da nun aber gleichwohl die reale Beziehung Gottes zur Welt sich auch wieder als nothwendig aufdrängt, so wird die Welt selbst zum Maasstab des Wirklichen gemacht. Wirklich ist auch für das Wissen Gottes, was in der Welt sich verwirklicht hat, und da nun die geschaffene endliche Welt selbst erst aus dem Reiche der Möglichkeit in das der Wirklichkeit eingetreten ist, so ist mit ihrem realen Daseyn der Unterschied des Möglichen und Wirklichen in seiner ganzen Weite gesezt. Es tritt daher nur derselbe Widerspruch in doppelter Gestalt auf. Ist es widersprechend, Gott zum Schöpfer der Welt zu machen und zugleich zu sagen, es werde durch das reale Daseyn der Welt für Gott und das Bewußtseyn Gottes nichts gesezt, was nicht an sich schon war, so ist es derselbe Widerspruch, zu behaupten, das Wissen Gottes sey ein schlechthin anschauendes, in welchem alles Gegenwart und Wirklichkeit ist, und sodann wieder, es gebe auch Solches, wobei er sich nicht anschauend, sondern blos vorstellend verhält, was also auch für Gott nicht wirklich, sondern blos möglich ist. Das Eine wie das Andere ist ein zweifaches, sich selbst widersprechendes Bewußtseyn, und die protestantischen Theologen sind mit ihrer Unterscheidung eines natürlichen und freien Wissens schon auf dem Wege, Gott aus seiner absoluten Identität mit sich selbst in dieselbe Sphäre des getheilten, den Unterschied und Gegensaz in sich aufnehmenden Bewußtseyns herabzuziehen, in welche die von ihnen gegen die Socinianer bestrittene Verendlichung des göttlichen Wissens fällt. Bedenkt man ferner, daß nicht nur das sogenannte natürliche Wissen Gottes das Wissen Gottes um sich selbst und sein Wissen um das blos Mögliche auf eine höchst unnatürliche Weise als Einheit in sich begreift, sondern auch das von diesem natürlichen oder nothwendigen Wissen unterschiedene freie darum so genannt wird, weil es einen freien Willens-

act Gottes zu ſeiner Vorausſezung hat [29]), welcher nur der göttliche Rathſchluß der Weltſchöpfung ſeyn kann, durch welchen erſt das an ſich Mögliche und Gedachte als Gewolltes zur Wirklichkeit geworden iſt, ſo ergeben ſich hieraus die weitern ungereimten Folgerungen, daß das Wiſſen Gottes erſt durch die Weltſchöpfung ein anſchauendes geworden iſt, und ſomit auch das Wiſſen Gottes erſt durch ſein Wollen beſtimmt wird. Die ganze Unterſcheidung eines doppelten Wiſſens, wovon das eine auf das Mögliche, das andere auf das Wirkliche gehen ſoll, führt nur auf Widerſprüche. Es iſt aber überdieß noch von einem dritten göttlichen Wiſſen die Rede, das in der Mitte zwiſchen dem natürlichen und dem freien ſtehen ſoll. Es iſt die von den Jeſuiten und den ſogenannten neuern Scholaſtikern eingeführte scientia media, über deren Zuläſſigkeit die proteſtantiſchen Theologen ſelbſt nicht einig ſind, worüber man ſich in der That nicht wundern kann, wenn man die völlige Halbheit dieſer ſogenannten mittlern Erkenntniß näher ins Auge faßt. Eine mittlere Erkenntniß wird ſie nämlich genannt, weil ſie nicht, wie das freie Wiſſen Gottes, einen wirklichen Willens-Act Gottes zur Vorausſezung hat, ſondern einem ſolchen vorangeht, aber nur ſo, daß ihr Object das iſt, was hypothetiſch, aus der bloßen Vorausſezung eines gewiſſen göttlichen Willensacts in der Zukunft geſchehen würde. Hält man ſich nun bei dieſer Beſtimmung des Begriffs blos daran, daß ſie die Erkenntniß

29) Vgl. Quenſt. a. a. O. S. 417.: *Libera scientia sequi dicitur liberum voluntatis actum.* Gerhard Loci theol. T. III. S. 179.: *Scientia simplicis intelligentiae est, qua Deus ea, quae possunt fieri et esse, sed nunquam fient, nunquam erunt, novit in sua omnipotente efficacia, non autem ut in principio actuali et ut in volente, quia ea non vult actu fieri et existere, nec in secundis eorum causis, quia nullas habent, nec in se ipsis, quia nunquam sunt futura.*

des Hypothetiſchen iſt, der Vorausſezungen, unter welchen etwas nicht allein wirklich werden kann, ſondern auch wirklich wird, ſo kann man ſich der Annahme einer ſolchen Erkenntniß Gottes nicht entziehen, aber es fällt auch zugleich in die Augen, daß die scientia media in dieſem Sinne nur ein anderer Name für die praescientia iſt. In dieſem Sinne haben Gerhard, Calov und andere lutheriſche Theologen von einer scientia media geſprochen [30]). Sieht man dagegen ſtrenger darauf, daß das Hypothetiſche, welches das Object der scientia media iſt, eine bloße Hypotheſe iſt, welche aus ihrer Möglichkeit nicht in die Wirklichkeit eintritt, ſo muß es als etwas Ueberflüſſiges erſcheinen, von jener zweifachen scientia noch eine dritte zu unterſcheiden, da es neben der natürlichen Erkenntniß, als der Erkenntniß des Möglichen, und der freien, als der Erkenntniß des Wirklichen, kein drittes gibt, und die mittlere Erkenntniß ſelbſt, ſofern ſie auf das Hypothetiſche geht, auch nur die Erkenntniß des Möglichen iſt [31]). Aus dieſem Geſichtspunct faßte ſie Quenſtedt auf

30) Gerhard Loci theol. T. III. S. 179. definirt die dreifache *scientia* Gottes ſo: *naturalis est, qua (Deus) se ipsum et omnia possibilia novit, libera, qua novit alia entia, media, qua novit, si hoc sit, illud futurum.* Noch beſtimmter ſagt Calov Syst. loc. theol. T. II. S. 524.: *Sine hac scientia non poterit commode explicari electio ex praevisa fide, qua Deus ex praevisione fidei perseveraturos nos ad aeternam elegit vitam, unde Absoluti propter decretum suum absolutum tantopere impugnant scientiam hypotheticam,* Ebenſo Hornejus Disp. theol. 3. s. 3. th. 77. 78.: *talem praescientiam mediam involvere praedestinationem hominis, cum Deus homines non absolute, sed sub certa conditione praedestinavit.* Auch G. Calixt lehrte eine ſolche *scientia media.*

31) Quenſt. a. a. O. S. 454.: *Sicut inter ens et non ens nullum datur medium, cum opponantur contradictoria, ita*

und argumentirte daher ſo gegen ſie: „die Bedingungen, welche dieſe ſogenannte mittlere Erkenntniß zu einer hypothetiſchen machen, treten entweder in der Zukunft ein, oder ſie treten nicht ein. Treten ſie ein, ſo gehören ſie zum Object der anſchauenden Erkenntniß, welche auf das, was vergangen, gegenwärtig oder zukünftig iſt, ſich bezieht; treten ſie nicht ein, ſo ſind ſie zum Object der scientia simplicis intelligentiae zu rechnen. Das futuribile, das nicht zur Wirklichkeit wird, bleibt innerhalb der Sphäre des Möglichen, das Mögliche aber iſt kein Object der göttlichen Anſchauung, ſondern der göttlichen Intelligenz, weßwegen auch viele Theologen, welche eine scientia media annehmen, ſie nur zur scientia simplicis intelligentiae bezogen wiſſen wollen“ [32]). So kann man allerdings die Sache betrachten, wenn aber einmal von einem göttlichen Wiſſen des Möglichen die Rede iſt, ſo kann man immerhin auch noch den Unterſchied machen, ob das Mögliche nur überhaupt als Mögliches genommen, oder ob es, obgleich nur in der Vorſtellung, ſelbſt wieder als Wirkliches geſezt wird. Das Leztere iſt der eigentliche Begriff der scientia media [33]): das Mögliche wird als Wirkliches

---

neque inter objectum scientiae visionis, quod est ens actu existens, in aliqua temporis differentia, et inter objectum scientiae simplicis intelligentiae, quod est non ens, seu quod non existit in aliqua temporis differentia, nullum datur objectum medium, quod per scientiam mediam cognosci debeat. Die Eintheilung der *scientia* in eine *libera* und eine *naturalis* ſey, da ſie auf einem contradictoriſchen Gegenſaz beruhe, ganz adäquat.

32) Quenſt. a. a. O. S. 455.

33) Deßwegen wird ſie von Becanus Theol. scholast. T. I. c. 10. qu. 1. §. 2. als die *scientia* definirt, *qua ab aeterno, non absolute, sed sub conditione cognoverit Deus, quid homines et angeli facturi essent, pro sua libertate, si cum his vel illis circumstantiis, in tali vel tali rerum ordine*

geſezt, um auf dieſe Vorausſezung ſelbſt wieder etwas Anderes zu bauen. Das Object der scientia media iſt daher nicht das einfach Mögliche, ſondern das ſich aus ſich ſelbſt heraus bewegende Mögliche. Um das Moment dieſer Unterſcheidung richtig zu verſtehen, darf man nicht vergeſſen, daß die Veranlaſſung, den Begriff der scientia media aufzuſtellen, die Lehre von der Prädeſtination gab [34]). Um der Annahme einer abſoluten Prädeſtination um ſo leichter zu entgehen, hob man als beſonderen Gegenſtand des göttlichen Wiſſens hervor, daß Gott auch wiſſe, wie der Menſch gehandelt haben

---

collocarentur. Sie wird daher auch die *scientia hypothetica* oder *conditionata* genannt, *quia objectum ejus sunt res, sub certa conditione consideratae, sive quae esse et existere possunt, posita certa conditione, illaque, quae creaturae liberae pro libertate sua essent facturae, si cum hac vel illa circumstantia, cum his vel illis conditionibus, in hoc vel illo statu ponerentur et operari sinerentur.* Quenſt. a. a. O. S. 452.

34) Der Jeſuite Ludwig Molina war es hauptſächlich, welcher im Intereſſe ſeiner Concordia providentiae et gratiae divinae cum libero arbitrio hominis (1588) den Begriff der *scientia media* geltend machte. Dagegen wirft freilich Quenſtedt (a. a. O. S. 455.) den Vertheidigern dieſer Lehre, den Jeſuiten Becanus und Suarez, vor, ihre Entwicklung derſelben laufe doch wieder auf ein abſolutes Decret hinaus, nämlich darauf: *Deum per hanc scientiam mediam praescivisse de omnibus voluntatibus creatis futuris seu possibilibus, quid facturae essent sub quacunque conditione, omnesque earum vias possibiles cognovisse, et ex his unam, quam decurreret creatura, elegisse et determinasse, hocque certo futurum per scientiam liberam (quae liberum illud decretum praesupponit) scivisse.* Allein Quenſtedt hat hier überſehen, daß ein ſolches Decret, wenn es auf dieſe Weiſe auf der *scientia media* beruht, kein abſolutes, ſondern ein durch die Freiheit der Creatur bedingtes iſt.

jedoch mit dieſer Definition hier ausgerichtet? Welcher reale Grund und Anlaß, einen Unterſchied zu machen, könnte da vorhanden ſeyn, wo an ſich kein realer Unterſchied iſt? Was geſchieht demnach hier anders, als daß derſelbe Unterſchied ſchlechthin ſowohl geläugnet als behauptet wird? Man betrachte nur, wie die proteſtantiſchen Theologen zu Werke gehen, um den realen Unterſchied, welcher der Vorausſezung nach nicht iſt und nicht ſeyn kann, doch wieder hineinzubringen, wenn ſie ſagen: Subſtanz und Paternität ſind an ſich nicht verſchieden, aber doch ſchließen ſie einen objectiven Unterſchied in ſich [38]), denn die Paternität bezieht ſich auf den Sohn, die Subſtanz aber nicht. Vater, Sohn und Geiſt ſind Ein Gott, aber der Vater iſt ein Anderer, der Sohn ein Anderer, der Geiſt ein Anderer, und ſie ſind ſo real von einander verſchieden, denn der Vater unterſcheidet ſich real vom Sohn durch die Paternität, der Sohn vom Vater durch die Filiation, und beide vom Geiſt durch die Spiration. Wenn daher auch die Relationen von der Subſtanz nur **ratione** verſchieden ſind, ſo ſind ſie doch unter ſich ſo verſchieden, daß ſie einen realen Unterſchied der Perſonen begründen, ganz abgeſehen von der ſubjectiven Thätigkeit des Verſtandes. Es iſt kein großer Scharfſinn nöthig, um die Grundloſigkeit dieſes logiſchen Verfahrens aufzudecken. Iſt freilich, nachdem man kaum zuvor jeden realen perſönlichen Unterſchied im Weſen Gottes geläugnet hat, unmittelbar darauf von einem Vater und einem Sohn, und zwar von dem Vater als ei-

---

aut fundamento in re, sed tali, qua distincte aliquid ita apprehendimus, ut occasio distinguendi et fundamentum aliquod distinctionis in re ipsa inveniatur (Quenſt. a. a. O. S. 468.). Und doch wird zugleich behauptet: *distinguuntur non realiter seu ex natura rei ipsius!*

38) *Re ipsa quidem et actu non differunt, virtute tamen distincta continent.*

nem Andern und dem Sohn als einem Andern, die Rede, so hat man den Unterschied, welchen man der Trinität wegen haben muß, aber man hat ihn nur auf Kosten der Logik, durch den einfachen Widerspruch, daß man, was man zuvor aufgehoben hat, wieder sezt. Ebenso verhält es sich mit dem Argument: wer von einem Andern hervorgebracht wird, muß von dem Hervorbringenden real verschieden seyn; nun wird aber der Sohn vom Vater und der heilige Geist von beiden hervorgebracht, somit sind sie auch real verschieden. Der Obersaz wird dadurch bewiesen, daß nichts sich selbst hervorbringen kann, der Untersaz soll daraus erhellen, daß es zum Begriffe des Sohns gehört, vom Vater erzeugt zu seyn, und zum Begriffe des Geistes, von beiden auszugehen. Gewiß verhält es sich nicht anders, als daß Vater, Sohn und Geist als Hervorbringende und Hervorgebrachte auch real verschieden sind, wie können sie aber als Hervorbringende und Hervorgebrachte unterschieden werden, wenn der allgemeine Saz vorangestellt ist, daß in der Substanz Gottes kein realer Unterschied gedacht werden kann? Alles dieß ist nur die stete Wiederholung desselben Widerspruchs. Deßwegen gibt es keinen andern Weg, aus diesem Gewirr von Widersprüchen herauszukommen, als den kühnen Entschluß, sich über den Widerspruch geradezu hinwegzusezen, und was an sich nur ein Widerspruch ist, für keinen Widerspruch zu erklären. Dieß geschieht, wenn nach allen jenen Distinctionen und Argumenten, durch welche die Sache begreiflich gemacht und von ihrem Widerspruch befreit werden soll, zulezt noch der Canon aufgestellt wird, daß es sich mit dem Unendlichen anders verhalte, als mit dem Endlichen. Alle Vernunftargumente gegen das Mysterium der Trinität stellen in ihrem Obersaz ein philosophisches Axiom auf, das in der Sphäre der geschaffenen Natur seine Wahrheit habe, aber ebendeßwegen nur particulär gelte, und auf die ungeschaffene und unendliche Natur Gottes keine Anwendung fin-

den könne. Mit den endlichen Perſonen verhält es ſich anders als mit den göttlichen. Jene haben eine gemeinſame endliche Natur, welche numeriſch nicht dieſelbe iſt, dieſe haben eine gemeinſame unendliche Natur, welche numeriſch dieſelbe iſt, und während jene auſſer einander, in ſich, exiſtiren, exiſtiren dieſe in dem unendlichen Weſen Gottes, nicht auſſerhalb des Weſens, ſondern jede iſt in dem ganzen Weſen, und das ganze Weſen in ihr. Drei göttliche Perſonen ſind daher keine drei Götter, wie drei endliche Perſonen drei Menſchen ſind, weil in drei menſchlichen Subjecten drei numeriſch verſchiedene Weſen ſind, ſondern in den göttlichen Perſonen iſt numeriſch nur Ein Weſen, das bei aller Singularität doch communicabel, d. h. als Einheit zugleich eine Dreiheit iſt. Mit dem Begriff der Communicabilität ſoll aufs neue der ſchon zugeſtandene Widerſpruch wieder verdeckt werden. Der ariſtoteliſche Saz: Dinge, die mit einem Dritten identiſch ſind, ſind unter ſich ſelbſt identiſch, ſoll nur gelten, wenn das Dritte, mit welchem gewiſſe Dinge identiſch ſind, incommunicabel iſt. Nun ſey aber das göttliche Weſen, mit welchem, als dem Dritten, die drei göttlichen Perſonen identiſch ſind, nicht incommunicabel, da es ja, obgleich ſingulär, drei beſondern Perſonen gemeinſam ſey. Da mit dieſer Communicabilität nichts anderes geſagt iſt, als daß die Einheit des Weſens zugleich eine Dreiheit von Perſonen iſt, ſo iſt der einfache Ausdruck dafür der Saz, daß, was ſonſt überall nur für einen Widerſpruch gehalten werden kann, in Beziehung auf Gott kein Widerſpruch iſt [39]).

Was wird demnach hiedurch anders gewonnen, als das durch jeden Verſuch, das Trinitätsdogma für das theologiſche Bewußtſeyn feſtzuſtellen, nur um ſo ſtärker ſich aufdrängende Bewußtſeyn der Unauflöslichkeit des Widerſpruchs, welcher ihm zu Grunde liegt? Dieſes Bewußtſeyn ſpricht ſich un-

39) Vgl. Quenſtedt a. a. O. S. 468. 502 f.

willkürlich bei den protestantischen Theologen deutlich genug aus, ohne daß es ihren Glauben an die Wahrheit des Dogma zu erschüttern vermochte. Darum ist das Characteristische der protestantischen Theologie in einem Dogma, in welchem, solange es in seiner bisherigen Form festgehalten werden sollte, kein weiterer Fortschritt möglich war, eigentlich nur das eitle Bemühen, eine Lehrform, deren innern Widerspruch man sich nicht verbergen konnte, troz ihres Widerspruchs aufrecht zu erhalten. Dieß ist es, was den Standpunct der protestantischen Theologen von dem der Scholastiker und der an diese sich anschließenden katholischen Theologen unterscheidet. Sie verfuhren, wie es die Grundsäze des Protestantismus von selbst mit sich brachten, in der ganzen Behandlung des Dogma methodischer und consequenter. Die Hauptmomente, die in dieser Hinsicht noch besonders hervorgehoben zu werden verdienen, sind folgende:

Da man den in der Sache selbst liegenden Widerspruch sich ebensowenig verbergen als über ihn hinwegkommen konnte, so war es das Zweckmäßigste, sich mit der Vernunft überhaupt, sofern sie sich nur negativ gegen das Dogma verhalten zu können schien, auseinanderzusezen. Man wollte daher zwar auf jede Rechtfertigung des Dogma durch die Vernunft verzichten, stellte aber auf der andern Seite auch den Grundsaz auf, daß die Vernunft ebensowenig das Recht habe, das Dogma zu bestreiten [40]). Um diesen leztern Saz um so evidenter darzuthun, suchte man sich auch über den erstern, welchen er zu seiner Voraussezung hatte, um so genauere Rechenschaft zu geben, daß die Vernunft ein solches Dogma durch sich selbst zu rechtfertigen und zu beweisen nicht im

40) *Mysterium trinitatis ex naturali ratione a priori probari nec potest nec debet, — oppugnari non debet, expugnari non potest.* Vgl. Gerhard Loci theol. T. III. S. 220 f. Quenstedt a. a. O. S. 456.

Stande ſey. In dieſer Hinſicht erinnerte man 1. an die eigenthümliche Natur dieſes Dogma. Es würde ja nicht ein, über das Vermögen der menſchlichen Vernunft hinausgehendes, Glaubensmyſterium ſeyn, wenn die Vernunft von ihren eigenen Principien aus es begreifen könnte. 2. Wenn wir auch vermittelſt der Creaturen durch das natürliche Licht Gott erkennen können, ſo kann es doch nur ſo weit geſchehen, als Gott das Princip und die Urſache der Creaturen iſt. Princip und Urſache der Creaturen iſt aber Gott nur durch die, den drei göttlichen Perſonen gemeinſame, Natur; was wir daher durch die Creaturen in Beziehung auf Gott zu erkennen im Stande ſind, iſt nur das dem Vater, Sohn und Geiſt Gemeinſame, nicht aber der, das Trinitätsverhältniß beſtimmende, perſönliche Unterſchied. Die Frage, um welche es ſich hier handelt, iſt nicht, welche Attribute Gott in ſeinem Verhältniß zu den Creaturen zukommen, ſondern nur, was Gott an ſich iſt, ebendazu aber kann ſich der Menſch durch ſeine eigene Vernunft nicht erheben. 3. Wenn die menſchliche Vernunft durch den Sündenfall ſo verdunkelt iſt, daß ſie nicht einmal die natürlichen und ſublunariſchen Dinge vollkommen erkennen kann, wie viel weniger wird ſie in ein ſolches Myſterium durch ihr natürliches Licht einzudringen vermögen. 4. Auch die zur Begründung der Trinitätslehre durch die Vernunft vorgebrachten Argumente ſollten ihrer ſpeciellen Beſchaffenheit nach ſo ſchwach und ungenügend ſeyn, daß ſie nur zum Beweis davon dienen, wie wenig es die Vernunft hierin zu einer evidenten Erkenntniß bringen kann. Alles, was man in dieſer Beziehung aus der creatürlichen Welt geltend machen wollte, kann höchſtens als entfernte Analogie zur Erläuterung gebraucht werden. Hatte man aus dieſen Gründen auf den Beiſtand der Vernunft in dieſer Sache Verzicht gethan, ſo konnte man auf der andern Seite ihr auch als Gegnerin keine gewichtigere Stimme zuſchreiben, und hatte das volle Recht, aus denſelben Grün-

den, aus welchen man von ihrer Unterstüzung keinen Gebrauch machen zu können glaubte, ihr das Recht und Vermögen der Bestreitung abzusprechen. Man führte in dieser Beziehung noch besonders Folgendes aus: 1. daß es, wenn es das erste Erforderniß einer wahren und richtigen Demonstration sey, nicht in ein fremdes Gebiet überzuspringen und den Beweis ganz aus den zur Sache selbst gehörenden Voraussezungen zu führen, auch hier gegen alle Gesezе der Logik seyn würde, bei den höchsten Glaubensartikeln, welche für die menschliche Vernunft völlig transcendent seyen, widerlegende Argumente aus der natürlichen Vernunft vorbringen zu wollen; 2. daß, wenn der menschliche Verstand schon in Ansehung der seiner Beurtheilung unterliegenden Gegenstände so schwach und unvollkommen sey, es noch weit gewagter sey, Glaubenssachen seinem Urtheile zu unterstellen, und ihre Wahrheit davon abhängig zu machen; 3. daß die Vernunft nicht blos schwach, sondern in Dingen des Glaubens, in allem Geistigen, das nur geistig aufgefaßt und beurtheilt werden könne, sogar völlig blind sey; 4. daß es sich mit dem Wissen und Glauben ebenso verhalte, wie mit dem Sinnlichen und Geistigen, wenn daher die Sinne nicht gegen die Vernunft zeugen können, ebenso wenig das Wissen der Vernunft als Zeugniß gegen die Wahrheit des Glaubens gelten dürfe, und daß man die eigenthümliche Beschaffenheit der philosophischen Axiome ganz verkenne, wenn man sie zur Widerlegung des Mysteriums der Trinität anwenden wolle, indem man ihnen dadurch eine Allgemeinheit gebe, die sie ihrer Natur nach nicht haben können, sofern sie an sich blos speciell seyen, und nur in ihrer besondern Sphäre als wahr gelten können [41]); 6. daß man ebenso die Natur der Myste-

41) *Sic axioma illud: quot sunt personae, tot essentiae, valet quidem in tota rerum universitate, sed non est extendendum ad ipsum dominum universitatis; valet*

rien nicht recht einſehe indem ja eben dieß ihre eigenſte Natur ausmache, daß ſie für die Vernunft völlig tranſcendent ſeyen,

---

in essentia finita, sed non est applicandum ad essentiam Dei infinitam; valet in sphaera sublunari, sed non pertrahendum est ad sphaeram supercoelestem. Miserae autem insipientiae ac fraudis sophisticae est, particulare accipere ut universale, determinatum ut indeterminatum. Omnia argumenta, quae contra mysterium trinitatis ex ratione formantur, in majore propositione assumunt aliquod axioma, quod valet in rerum creatarum natura tantum, ac proinde est particulare, idque applicant ad increatam et infinitam Dei essentiam, id est, assumunt illud tanquam absolute et simpliciter utile contra ipsius logicae leges. Exempli gratia: una numero essentia non potest esse in tribus numero distinctis hypostasibus. Divina natura est una numero essentia. Ergo. Major non potest aliter probari, quam ex inductione rerum creatarum finitarum; at ex eo nondum probatur, quod eadem sit ratio increatae et infinitae essentiae, ergo utilitas axiomatis probari nequit (Gerhard a. a. O. S. 229.). Mit dieſem Hauptargument glaubte man alle Einwendungen der Gegner zurückweiſen zu können. *Ad omnes igitur exceptiones Photinianorum sufficit unica distinctio inter essentiam creatricem infinitam, et essentiam creatam finitam. De finita et creata essentia verissimum est, quod eadem numero una non possit simul esse tota in personis pluribus, sicut etiam verissimum, quod quaelibet persona finita et creata suam habeat peculiarem essentiam, sed de increata, simplicissima, infinita et omnium creatrice essentia divina verissime dicitur, quod propter summam simplicitatem et infinitam absque ulla sui vel multiplicatione vel divisione possit esse in pluribus distinctis personis. Quando proinde urgent: est una non specie, sed numero divina essentia, ergo ea non potest esse pluribus personis communis, vel si inci-*

und somit die Vernunft, wenn sie ohne Offenbarung sich derselben gar nicht bewußt werde, auch nicht befähigt und berechtigt sey, sie nach ihren Principien zu beurtheilen; 7. daß, so wenig die menschliche Vernunft den Umfang der Macht Gottes ermessen könne, um zu wissen, was Gott könne oder nicht könne, sie ebenso wenig zu bestimmen im Stande sey, was er sey oder nicht sey, u. s. w. In allen diesen besondern Argumenten wurde aber immer nur dasselbe wiederholt, was man schon zu der Voraussezung machte, von welcher man ausging, daß Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben sich völlig incongruent zu einander verhalten, und ebendeßwegen da, wo die Vernunft nur einen Widerspruch mit allen Gesezen des Denkens sehen kann, ein solcher Widerspruch nicht an sich vorhanden seyn könne. Daß diese Beschränkung der menschlichen Vernunft auf blos Endliches und Creatürliches in lezter Beziehung alles vernünftige Wissen von Gott aufheben mußte, und daß, wenn man einmal das dem vernünftigen Denken Widerstreitende in Beziehung auf Gott für möglich hielt, es vergeblich war, der Möglichkeit des Widerspruchs eine bestimmte Grenze zu sezen, wie die protestantischen Theologen thun wollten, wenn sie bei der bekannten Frage, ob Gott auch das Widersprechende könne, zwischen dem absolut und relativ Unmöglichen unterschieden [42]),

ptt pluribus esse communis, non amplius est una numero, respondetur: in rebus creatis multiplicatis personis ac individuis multiplicantur numero essentiae, quia nulla essentia est suum esse, nulla etiam essentia creata est infinita, at essentia divina est suum esse et infinita, ergo ob summam simplicitatem, perfectionem et infinitatem suam potest esse in pluribus personis.

42) Vgl. Gerhard Loci theol. T. III. S. 154.: *Quae vere absolute et simpliciter sunt contradictoria, ea etiam sunt absolute et simpliciter impossibilia.* Ist es aber nicht auch ein absoluter Widerspruch, daß die Eine Substanz drei mit

ſind Conſequenzen, die hier ſehr weſentlich in Betracht kommen, aber freilich auf dem Standpunct jener Theologen keine Bedeutung für ſie haben konnten.

Wie ſehr die proteſtantiſchen Theologen in allem, was zunächſt die rationelle Anſicht von der Trinitätslehre betrifft, auf einem andern Standpunct ſtunden als die Scholaſtiker, zeigt noch beſonders ihr ausdrücklicher Widerſpruch gegen eine Auffaſſung derſelben, in welcher die ältern Lehrer mit großer Uebereinſtimmung einen ſehr nahe liegenden Anknüpfungspunct in der vernünftigen Natur des Menſchen für ſie gefunden zu haben glaubten. Nach dem Vorgang Auguſtins war es bei den Scholaſtikern ganz hergebracht, in dem Verhältniß des Vaters zum Sohn und Geiſt daſſelbe Verhältniß zu ſehen, in welchem Erkennen und Wollen als die beiden Hauptthätigkeiten des Geiſtes, zum Weſen des Geiſtes ſelbſt ſtehen, und das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater und des Geiſtes aus beiden durch denſelben Unterſchied zu beſtimmen, durch welchen ſich die Thätigkeit des Verſtandes von der des Willens unterſcheidet. Die Theologen der katholiſchen Kirche ſchloßen ſich auch hierin ſehr gern an die Scholaſtiker an, aber auch ſelbſt für Melanchthon hatte ja, als das Dogma für ihn mehr Intereſſe gewonnen hatte, dieſe Betrachtung des Trinitätsverhältniſſes ſo viel Einleuchtendes, daß er einen gleichen Verſuch ſeiner ſpeculativen Begründung machte. Die proteſtantiſchen Theologen dagegen ließen ſich auch durch das Scheinbare ſolcher Deductionen nicht verleiten, den ihnen fremden Weg der Speculation zu betreten.

---

dieſer Einen identiſchen Subſtanzen gleich ſeyn ſoll, und wenn es *implicat contradictionem, Deum mentiri, quia hoc pugnat cum ipsa natura et essentia veracis Dei*, iſt es nicht auch ein Widerſpruch mit der Natur und dem Weſen Gottes, daß er als der abſolut Eine in drei gleich abſoluten Subſtanzen exiſtiren ſoll?

Sie wollten mit der Vernunft in dieſer Sache nichts zu thun haben, und da ſie nun einmal gegen alles, was ſeinen Urſprung nur aus ihr hatte, ſo mißtrauiſch waren, konnte es ihnen nicht ſchwer werden, auch die ſchwache Seite ſolcher ſpeculativen Verſuche aufzudecken. Da jede der drei Perſonen, ungeachtet des ſie trennenden perſönlichen Unterſchieds, gleich abſolut ſeyn ſollte, ſo mußte auch jede eine Totalität für ſich ſeyn: dieſelbe abſolute Totalität des göttlichen Weſens mußte ſich in jeder der drei Perſonen darſtellen. Sie erinnerten daher gegen jene Anſicht, nach welcher es ſich mit dem Hervorgehen des Sohns vermittelſt der Zeugung, und dem Hervorgehen des Geiſtes vermittelſt der Spiration auf dieſelbe Weiſe verhalten ſollte, wie mit dem Proceß des Erkennens und Wollens, daß dadurch eine mit dem Begriff des Trinitätsverhältniſſes ſtreitende Trennung in das göttliche Weſen gebracht werde. Denn nicht blos der Act des Verſtandes werde durch die Zeugung dem Sohn, und nicht blos der Act des Willens durch die Spiration dem Geiſt mitgetheilt, ſondern die ganze Actualität des göttlichen Weſens in ihrer Einfachheit, Reinheit und Untrennbarkeit, dieſelbe Totalität ſey im Sohn wie im Vater, und im Geiſt wie im Vater und Sohn, weßwegen ſie nicht ſo getrennt hervorgehen können, wie jener Unterſchied vorausſeze [43]). Schreibe man in den abſoluten göttlichen Acten die Proceſſion einer

43) Quenſtedt a. a. O. S. 552.: *Ista ἀντιδιαίρεσις non est accurata, quia non actus intellectus tantum per generationem filio, nec actus voluntatis tantum per spirationem spiritui, sed simplicissimus, purissimus et indivisibilis actus essentiae divinae totus in patre filio, et simplicissimus purissimusque essentiae divinae totus in patre et filio spiritui est communicatus. Adeoque filius et spiritus non procedunt distincte, ille ex intellectione, hic ex voluntate, sed utrque ineffabili modo ex naturae foecunditate et communicabilitate.*

Perſon mehr dieſer Vollkommenheit zu als jener, ſo entſtehe eine Ungleichheit unter den göttlichen Perſonen, und wenn man ſage, daß hier nicht von dem abſoluten Erkennen und Wollen die Rede ſey, ſondern nur von dem relativen des Vaters, ſo verwickle man ſich nur in neue Schwierigkeiten; denn warum ſoll nur das Erkennen und Wollen des Vaters ſo productiv ſeyn, und nicht auch das des Sohns und des Geiſtes, und warum ſoll bei der Hervorbringung des Geiſtes dem Geiſte nur das Wollen des Vaters mittheilbar ſeyn und nicht auch das Erkennen? Es laſſe ſich kein zureichender Grund angeben, warum eine Perſon mehr durch die Vermittlung des Verſtandes als des Willens entſtehen ſoll, und der Unterſchied, welcher hier ſtattfinde, könne ſchon deßwegen nicht auf den Unterſchied des Erkennens und Wollens zurückgeführt werden, weil dieſe beiden Thätigkeiten das gemeinſame Weſen des Vaters, Sohns und Geiſtes ſeyen; jener Unterſchied entſtehe vielmehr unmittelbar aus dem Weſen ſelbſt, ſofern es in der Form des Vaters exiſtire, und der Vater in ſeiner determinirten Perſon durch Zeugung und Spiration auf den Sohn und mit dem Sohn auf den Geiſt ſich beziehe, nicht aber ſofern Verſtand und Wille als Attribute Gottes gedacht werden [44]). Ebendamit wollten die proteſtantiſchen Theologen alle weiteren Fragen, auf welche man ſich ſonſt nur unter Vorausſezung jener Anſicht eine genügende Ant-

44) Auf das Argument, daß die Schrift ſelbſt den Sohn das Wort und die Weisheit des Vaters nenne, und den heiligen Geiſt die Liebe, erwiederten ſie: λόγος *in humanis est actus aut opus intellectus. In divinis autem non est necessarium, ut* λόγος *praecise per modum intellectus procedat; idem et de sapientia est dicendum. Similiter spiritus s. amor est non more humano duntaxat, ita ut procedat praecise per modum voluntatis. Nihilominus*, wurde jedoch hinzugeſezt, *et filius proprie verbum, sive* λόγος *est, et spiritus s. amor.* Quenſt. a. a. O. S. 556.

wort geben zu können glaubte: warum es nur zwei solche Processionen gebe, die eine nur von Einer Person, die andere von zwei Personen ausgehe, warum die eine der andern vorangehe, und nur die eine Zeugung sey, nicht die andere, wenn doch beide unmittelbar und wesentlich zur Natur gehören u. s. w., völlig auf sich beruhen lassen. Sie verzichteten auf jede weitere Bestimmung dieses Verhältnisses, als in der hergebrachten Ordnung der Personen von selbst lag, und sahen in allem, was darüber hinausging, nur eine scholastische Curiosität, welcher die fromme Einfalt der Alten fremd geblieben sey [45]). Alles dieß ließ sich gewiß mit gutem Grunde geltend machen. Es sprach sich darin das Bewußtseyn der Negativität aus, die dem ganzen bisherigen Entwicklungsgange des Dogma anhing. Man würde den eigenthümlichen Standpunct der protestantischen Theologie jener Zeit nicht richtig auffassen, wenn man diesen Widerwillen gegen alles Deduciren und Speculiren nicht als einen wesentlichen Zug derselben betrachten würde [46]). Nur muß man

45) *Pii veteres*, drückte man sich aus, *id maluerunt admirari quam rimari.*

46) Dieß ist die Ansicht der ältern protestantischen Theologen. Man vgl. z. B. auch Gerhard Loci theol. T. I. S. 323. Es ist daher durchaus unrichtig und auf keine Weise zu rechtfertigen, wenn Theologen, wie Twesten (Vorlesungen über die Dogmatik der evang. luth. Kirche II. 1. S. 223.), zur Darstellung und Erläuterung der kirchlichen Lehrbestimmungen, welche die protestantischen Theologen aufstellen, denselben Weg einschlagen, gegen welchen sich diese Theologen als einen ihrem Standpunct widerstreitenden ausdrücklich erklärt haben. Denn ob das Trinitätsverhältniß, um es dem denkenden Bewußtseyn näher zu bringen, auf den Unterschied des Erkennens und Wollens, oder, wie Twesten a. a. O. thut, auf die dreifache Relation zurückgeführt wird, durch welche das Selbstbewußtseyn bedingt wird, indem das Ich sich selbst als Object sezt, und in diesem sich

ſich zugleich geſtehen, daß ebendamit auch nichts geſchehen iſt, das ſchwere geheimnißvolle Dunkel, das auf dem Dogma liegt, aufzuhellen. Soll es aber aus Grundſaz in ſein Dunkel gehüllt bleiben, ſo iſt mit Recht auch die Forderung zu machen, daß der Grundſaz in ſeiner ganzen Strenge durchgeführt werde. Welche Conſequenz iſt es aber, wenn ungeachtet der Proteſtation gegen jenen, von dem Unterſchied des Erkennens und Wollens ausgehenden, Deductionsverſuch von den proteſtantiſchen Theologen dieſelben Thätigkeiten als weſentliche Beſtimmungen in die Subſtanz Gottes geſezt und Gott in ſeiner Beziehung auf ſich ſelbſt auf verſchiedene Weiſe thätig gedacht wurde, je nachdem er ſich ſelbſt entweder im

---

ſelber erkennt, macht an ſich keinen Unterſchied aus, es iſt daſſelbe, von den proteſtantiſchen Theologen ausdrücklich verworfene, *probare ex naturali ratione*. Es ſteht jedem frei, ſich die Sache ſo zu denken, nur gebe man dieß nicht für den Standpunct der orthodoxen proteſtantiſchen Theologen aus, und behaupte nicht, auf dieſe Weiſe durch eine genauere Entwicklung der kirchlichen Lehre Mißdeutungen, die durch mangelhafte Kenntniß oder eine zu rohe Auffaſſung veranlaßt zu werden pflegen, begegnet und klar gemacht zu haben, daß die Kirchenlehre gleich fern von dem Tritheismus und dem Modalismus bleibe. Es iſt ein ſehr eitler Wahn der orthodoxen Theologie, wenn man mit ſo oberflächlichen, unwiſſenſchaftlichen Bemerkungen, wie ſie a. a. O. S. 224. ſich finden (daß es zwar allerdings uns ſchwer falle, die Einheit und Dreiheit in Einem Gedanken zu vereinigen, ob denn aber dieß auch durchaus erforderlich ſey, ob es der einzige Fall ſey, wo wir genöthigt ſeyen oder doch wohl thun, die ſcheinbar widerſtreitenden Momente oder Seiten der Wahrheit uns abgeſondert zum Bewußtſeyn zu bringen, und ihre weſentliche Einheit darin zu erkennen, daß jede Seite die andere als Ergänzung fordert und zu ihr hintreibt?), über einen ſo offen vor Augen liegenden Widerſpruch hinwegkommen zu können meint.

Erkennen oder im Wollen gegenständlich wird [47])? Wurde nun auch dabei ausdrücklich bemerkt, daß diese innern substanziellen Thätigkeiten ungetrennt und ungetheilt seyen, d. h. den drei Personen gemeinsam zukommen, so wurde ja dadurch nur das Bedenken gehoben, das man gegen jene Deduction hatte, daß sie Erkennen und Wollen auf eine Weise auseinanderhalte, welche sich mit dem Begriff der Personen nicht vertrage, sofern jede derselben dieselbe absolute Totalität sey. Die Thätigkeiten des Erkennens und Wollens umfassen demnach dieselbe absolute Totalität des göttlichen Wesens, wie die drei Personen: warum sollte also zwischen beiden keine wesentliche innere Beziehung Statt finden, oder warum sollte es schwieriger seyn, sich den Unterschied der Personen zugleich als den Unterschied des Erkennens und Wollens zu denken, wenn doch hier wie dort dasselbe Verhältniß stattfand, ein Unterschied, in welchem das Unterschiedene zugleich das Ganze selbst seyn sollte? Und wenn man sich, wie der in das Wesen Gottes selbst gesezte Unterschied des Erkennens und Wol-

47) Quenstedt a. a. O. S. 589.: *Actiones Dei ad intra essentiales sunt, quae terminantur ad ipsum Deum, et pro principio agendi agnoscunt essentiam divinam, quatenus ea omnibus tribus deitatis personis communis est, ut sunt actus intellectus, quo semetipsum Deus cognoscit, et actus voluntatis, quo in se ipso ceu summo bono idem acquiescit, et haec opera ad intra essentialia sunt indivisa, h. e. omnibus tribus deitatis personis communia.* Von diesen *actiones essentiales* werden unterschieden die *actiones divinae ad intra personales, quae ad ipsum Deum ita terminantur, ut tamen pro principio agendi non agnoscant divinam essentiam, quatenus ea omnibus tribus personis communis est, sed prout certis characteribus et proprietatibus hypostaticis est determinata. Unde haec opera ad intra personalia sunt divisa, — uni tantum personae, vel duabus personis propria.*

Perſon mehr dieſer Vollkommenheit zu als jener, ſo entſtehe eine Ungleichheit unter den göttlichen Perſonen, und wenn man ſage, daß hier nicht von dem abſoluten Erkennen und Wollen die Rede ſey, ſondern nur von dem relativen des Vaters, ſo verwickle man ſich nur in neue Schwierigkeiten; denn warum ſoll nur das Erkennen und Wollen des Vaters ſo productiv ſeyn, und nicht auch das des Sohns und des Geiſtes, und warum ſoll bei der Hervorbringung des Geiſtes dem Geiſte nur das Wollen des Vaters mittheilbar ſeyn und nicht auch das Erkennen? Es laſſe ſich kein zureichender Grund angeben, warum eine Perſon mehr durch die Vermittlung des Verſtandes als des Willens entſtehen ſoll, und der Unterſchied, welcher hier ſtattfinde, könne ſchon deßwegen nicht auf den Unterſchied des Erkennens und Wollens zurückgeführt werden, weil dieſe beiden Thätigkeiten das gemeinſame Weſen des Vaters, Sohns und Geiſtes ſeyen; jener Unterſchied entſtehe vielmehr unmittelbar aus dem Weſen ſelbſt, ſofern es in der Form des Vaters exiſtire, und der Vater in ſeiner determinirten Perſon durch Zeugung und Spiration auf den Sohn und mit dem Sohn auf den Geiſt ſich beziehe, nicht aber ſofern Verſtand und Wille als Attribute Gottes gedacht werden [44]). Ebendamit wollten die proteſtantiſchen Theologen alle weiteren Fragen, auf welche man ſich ſonſt nur unter Vorausſezung jener Anſicht eine genügende Ant-

44) Auf das Argument, daß die Schrift ſelbſt den Sohn das Wort und die Weisheit des Vaters nenne, und den heiligen Geiſt die Liebe, erwiederten ſie: λόγος *in humanis est actus aut opus intellectus. In divinis autem non est necessarium, ut* λόγος *praecise per modum intellectus procedat; idem et de sapientia est dicendum. Similiter spiritus s. amor est non more humano duntaxat, ita ut procedat praecise per modum voluntatis. Nihilominus*, wurde jedoch hinzugeſezt, *et filius proprie verbum, sive* λόγος *est, et spiritus s. amor.* Quenſt. a. a. O. S. 556.

wort geben zu können glaubte: warum es nur zwei solche Processionen gebe, die eine nur von Einer Person, die andere von zwei Personen ausgehe, warum die eine der andern vorangehe, und nur die eine Zeugung sey, nicht die andere, wenn doch beide unmittelbar und wesentlich zur Natur gehören u. s. w., völlig auf sich beruhen lassen. Sie verzichteten auf jede weitere Bestimmung dieses Verhältnisses, als in der hergebrachten Ordnung der Personen von selbst lag, und sahen in allem, was darüber hinausging, nur eine scholastische Curiosität, welcher die fromme Einfalt der Alten fremd geblieben sey [45]). Alles dieß ließ sich gewiß mit gutem Grunde geltend machen. Es sprach sich darin das Bewußtseyn der Negativität aus, die dem ganzen bisherigen Entwicklungsgange des Dogma anhing. Man würde den eigenthümlichen Standpunct der protestantischen Theologie jener Zeit nicht richtig auffassen, wenn man diesen Widerwillen gegen alles Deduciren und Speculiren nicht als einen wesentlichen Zug derselben betrachten würde [46]). Nur muß man

---

45) *Ptl veteres*, drückte man sich aus, *id maluerunt admirari quam rimari.*

46) Dieß ist die Ansicht der ältern protestantischen Theologen. Man vgl. z. B. auch Gerhard Loci theol. T. I. S. 323. Es ist daher durchaus unrichtig und auf keine Weise zu rechtfertigen, wenn Theologen, wie Twesten (Vorlesungen über die Dogmatik der evang. luth. Kirche II. 1. S. 223.), zur Darstellung und Erläuterung der kirchlichen Lehrbestimmungen, welche die protestantischen Theologen aufstellen, denselben Weg einschlagen, gegen welchen sich diese Theologen als einen ihrem Standpunct widerstreitenden ausdrücklich erklärt haben. Denn ob das Trinitätsverhältniß, um es dem denkenden Bewußtseyn näher zu bringen, auf den Unterschied des Erkennens und Wollens, oder, wie Twesten a. a. O. thut, auf die dreifache Relation zurückgeführt wird, durch welche das Selbstbewußtseyn bedingt wird, indem das Ich sich selbst als Object sezt, und in diesem sich

lens beweist, doch immer wieder dazu hingetrieben ſah, ſich Gott weſentlich als Geiſt zu denken und ſeine Natur als eine geiſtige zu begreifen, warum ſollte das Eigenthümlichſte ſeiner geiſtigen Natur nicht vor allem als das eigentliche, das Weſen der drei Perſonen beſtimmende, Princip angeſehen werden? Alles dieß hat immer wieder denſelben Grund. Man konnte an ſich, der Natur der Sache nach, nicht gegen alle Speculation ſeyn, ſpeculative Beſtimmungen, wie daß Gott weſentlich ſowohl erkennend als wollend ſey, konnten nicht ſchlechthin zurückgewieſen werden, nur wenn man mit dem ſpeculativen Denken in ſeiner Entwicklung ins Gedränge kam, und es ſich darum handelte, zu erklären, wie Beſtimmungen, welche man als die abſolute Totalität des göttlichen Weſens geſezt hatte, doch zugleich mit ihrem ſpecifiſchen Unterſchied gedacht werden ſollten, wußte man ſich nicht anders zu helfen, als daß man nun die Schuld auf das Denken ſelbſt ſchob, und aus Grundſaz mit allem ſpeculativen Denken nichts zu thun haben wollte, während man doch, wenn es ſich ſo mit demſelben verhielte, ſich auch nicht ſo weit, als man wirklich that, mit demſelben hätte einlaſſen ſollen.

Das entſchiedene Zurückweiſen aller rationellen Begründung des Dogma iſt die eine negative Seite des Standpuncts der proteſtantiſchen Theologen, welche uns von ſelbſt zu der andern poſitiven hinüberführt. Daß das Dogma für das vernünftige Denken völlig tranſcendent ſey, wurde nur darum behauptet, um es als ſchlechthin geoffenbarte, einzig nur auf dem göttlichen Grunde der heiligen Schrift beruhende, Lehre zu betrachten. So ſehr ſich aber hierin das proteſtantiſche Princip von der ausſchließlichen Auctorität der Schrift zu erkennen gibt, ſo war es doch gerade hier von einem andern Auctoritätsprincip getrübt. Die proteſtantiſchen Theologen waren von den traditionellen Beſtimmungen ſo abhängig, daß das kritiſche Element des proteſtantiſchen Princips noch ſehr zu vermiſſen iſt. Was die älteſte Kirche hierüber gelehrt

und nach so vielen Kämpfen mit Häretikern aller Art symbolisch festgesezt hatte, schien ihnen ebendeßwegen aus der ursprünglichen Quelle der Wahrheit geflossen zu seyn, und, so vielfache Veranlassung sie auch schon damals hatten, in den Gedanken der Möglichkeit, daß es sich anders verhalte, einzugehen, als unabänderliches Dogma für alle Zukunft festzustehen [48]). Sehen wir jedoch davon ab, obgleich diese Befangenheit in der Auctorität der alten Kirche, je unbewußter sie war, einen um so tiefer gehenden Einfluß hatte, so ist in jedem Falle die Sorgfalt und Genauigkeit, mit welcher die protestantischen Theologen die kirchliche Lehre aus der Schrift nachzuweisen suchten, und die Strenge und Gewissenhaftigkeit, mit welcher sie nichts als Bestandtheil derselben anerkannt wissen wollten, was sich nicht irgendwie aus der Schrift rechtfertigen ließ, als ein wesentlicher Fortschritt anzuerkennen. In keiner andern Beziehung tritt der Unterschied dieses neuen dogmatischen Lehrsystems von dem scholastischen so auffallend hervor, und es ist von selbst klar, von welcher Wichtigkeit dieser zwar nicht neue, aber doch erst durch das protestantische Princip in seiner Bedeutung erkannte, Gesichtspunct seyn mußte, um des Grundes, auf welchem überhaupt die kirchliche Lehre beruht, sich klarer bewußt zu werden.

48) *Non negamus*, sagt Gerhard Loci theol. T. III. S. 215., *ecclesiae primitivae catholicae unanimem de hoc mysterio consensum, quem confirmant antiquissimi scriptores ecclesiastici, etiam illi, qui ante Nicaenum concilium vixerunt, magnum pondus apud pios et cordatos obtinere, cum quilibet intelligat, quod publica illa et solemnis ecclesiae, apostolicis temporibus proximae, perpetua successione ad haec usque tempora conservata confessio et Antitrinitariorum, Samosatenianorum, Arianorum etc. in celeberrimis et antiquissimis totius christiani orbis damnatio maximum adversus novos damnatarum haeresium interpolatores praejudicium afferat.*

gumentirten aus der Conſequenz ihres dogmatiſchen Syſtems, das ihnen nicht zu geſtatten ſchien, auf dem Gebiete der göttlichen Offenbarung irgend einen Punct freizulaſſen, auf welchem die Seligkeit nicht durch den Glauben an die Trinität bedingt wäre [50]). Habe den Glaubigen des A. T. die Erkenntniß der Trinität gefehlt, nehme man mit Calixt an, daß im A. T. im Allgemeinen Gott nur als ein einiger Gott bekannt, geehrt und angebetet worden, oder mit den Anabaptiſten, daß im A. T. nur die Eine Perſon des Vaters unter dem Namen des wahren Gottes Iſraels bekannt geweſen, daß alſo das Geheimniß der Trinität den Vätern des alten Bundes nicht ſowohl enthüllt als vielmehr verhüllt war, Gott ſich ihnen nur im Allgemeinen geoffenbart hat, ſo werde der ganze Unterſchied zwiſchen der natürlichen und geoffenbarten Gotteserkenntniß aufgehoben. Falle der Artikel von

---

ostendit, sed non explicavit, quanta et qualis esset. Reservabatur enim id gloriae N. T., quod personas expresse notat. — Fuit igitur in vetere testamento articulus hic de trinitate inclusus in generalem fidem, in qua sancti patres mortui et salvati sunt. Zu der Stelle 18,2. bemerkt Luther: *Quia igitur tres apparent, et unus loquitur, quia Abraham tres videt et unum adorat, ideo dicunt patres significari, quod in Deo sit aliqua trinitas, et non quod illae species seu personae tres sint trinitas. — Quod si alia probatio trinitatis non esset, quam has tres species, ego sane eam non crederem.* Zu c. 3.: *Quare non dubito, mysterium hoc etiam a multis sanctis non esse intellectum, qui quidem exspectaverunt Christum nascendum in hunc mundum de femina, et liberaturum humanum genus, sed modum nativitatis nescierunt. Hac generali cognitione contenti fuerunt, et salvati sunt, etiamsi nescirent, quomodo concipiendus et nascendus esset. Hoc enim N. T. tanquam clariori luci reservandum erat.*

50) Quenſtedt a. a. O. S. 508 f.

der Trinität hinweg, so haben die Glaubigen des A. T. in Ansehung des Seyns Gottes nur die Einheit seines Wesens, in Ansehung seines Willens nur seinen gesezlichen Willen, in Ansehung seines Wirkens nichts von der ewigen Zeugung und Spiration, nichts von der Erlösung und Heiligung, sondern nur die Schöpfung und Erhaltung der Welt erkannt. Es ist demnach der Begriff der Offenbarung, oder der Unterschied der natürlichen und geoffenbarten Religion, worauf die protestantischen Theologen ihre Behauptung gründeten. Das Hauptmoment konnte jedoch nur in der vorausgesezten Einheit des Glaubens im A. und N. T. liegen. Theilt die Kirche des A. T. dieselbe Seligkeit mit uns, so muß als Bedingung derselben auch derselbe Glaube vorausgesezt werden. Es läßt sich daher nicht denken, daß die Väter des A. T. einen andern rechtfertigenden Glauben hatten als wir, oder daß, was im N. T. ein nothwendiger Glaubensartikel ist, dieselbe Nothwendigkeit nicht auch im A. T. hatte. Wären die Glaubigen beider Testamente nicht in demselben Glauben an Christus Eins, so müßten ja die Fundamentalartikel des Glaubens in Ansehung der Substanz des Glaubens verändert oder vermehrt worden seyn, was völlig undenkbar ist. Ist es also derselbe Glaube, so muß er auch denselben substanziellen Inhalt haben, und es müssen demnach die Väter des A. T. ebensogut als wir Gott als Vater, Sohn und Geist erkannt haben. Es ist nur eine andere Wendung desselben Arguments, wenn man aus der Idee der Vollkommenheit der Schrift auch so argumentirte: die Schrift des A. T. wäre nicht vollkommen, und könnte keine vollkommene Anweisung zur Seligkeit geben (wie doch nach Stellen, wie Joh. 5, 39. Luc. 16, 29. 2 Tim. 3, 15. 16. vorauszusezen ist), wenn nicht das Mysterium der Trinität mit zureichender Klarheit in ihr enthalten wäre. Der Beweis für die fragliche Behauptung wurde demnach nicht auf exegetisch-historischem Wege, durch die Nachweisung, daß es solche, den klaren und bestimmten

ſchied zwiſchen dem Vater auf der einen, und dem Sohn und dem Geiſt (von welchem daſſelbe gilt, wie von dem Sohn) auf der andern Seite geſezt. Iſt Gott im wahrhaft abſoluten Sinne nur wer an ſich und durch ſich ſelbſt Gott iſt, ſo iſt nur der Vater der abſolute Gott, und die beiden andern Perſonen können, in Widerſpruch mit dem Begriff der Homouſie, in welchem ſie alle gleich abſolut ſeyn ſollen, nur in ein Verhältniß der Subordination zu ihm treten, das ſie in demſelben Sinne, in welchem das Weſen Gottes nur als ein abſolutes gedacht werden kann, auf abſolute Weiſe von dem Vater trennt.

Was noch insbeſondere die Lehre vom Ausgang des heiligen Geiſtes betrifft, ſo konnte für die Proteſtanten, — wenn ſie auch in Anſehung der Trinitätslehre keine Veranlaſſung zu haben glaubten, vom alten katholiſchen Dogma abzugehen, da die katholiſche Kirche wegen jener Lehre ſelbſt in ſich getheilt war, — die Frage entſtehen, ob ſie hierin der römiſchen oder der griechiſchen Kirche beizutreten haben? Sie entſchieden ſich für die Lehrweiſe der römiſchen Kirche, welche ihnen nicht nur ausdrückliche Zeugniſſe der Schrift (wie namentlich die Stelle Joh. 15, 26.), ſondern auch die Conſequenz der Sache ſelbſt für ſich zu haben ſchien. Sie waren von der Wahrheit derſelben ſoſehr überzeugt, daß ſelbſt die in der zweiten Hälfte des ſechszehnten Jahrhunderts von proteſtantiſcher Seite gemachten Verſuche, die Zuſtimmung der griechiſchen Kirche zum augsburgiſchen Glaubensbekenntniß zu erhalten, nur der Anlaß wurden, die alte Streitfrage wegen des heiligen Geiſtes aufs neue in Bewegung zu bringen. In den Unterhandlungen, welche nach dem Vorgang Melanchthons zwiſchen den Würtembergiſchen oder Tübingern Theologen, an deren Spize J. Andreä ſtund, und dem griechiſchen Patriarchen Jeremias ſtattfanden [55]), wurde der

55) Acta et scripta Theologorum Wirtembergensium et Pa-

Hauptpunct wieder hervorgehoben, um welchen es ſich in dieſer Sache handelte. Konnten die proteſtantiſchen Theologen ihre Vertheidigung des procedere a patre et filio nur darauf gründen, daß ohne dieſe Vorausſezung die Einheit und Weſens-Identität des Vaters und Sohnes getrennt werde [56]), ſo hielten die Griechen entgegen, daß, wenn auch dem Sohne alles zukomme, was der Vater hat, dieß doch nur vor dem der ganzen Gottheit Gemeinſamen, nicht aber von dem dem Vater Eigenthümlichen verſtanden werden könne, weil ja ſonſt dem Sohn auch die Zeugung zugeſchrieben werden müßte, oder die Trinität auf die Eine Hypoſtaſe des Sabellius zurückkäme [57]). Die Frage war alſo, ob die abſolute Gleichheit des Sohns mit dem Vater auch den Ausgang des Geiſtes in ſich begreife, oder nicht. Die Griechen behaupteten das Leztere, weil ſie in dem Ausgang des Geiſtes nur daſſelbe Cauſalitätsverhältniß ſehen konnten, wie in der Zeugung des Sohns; die Proteſtanten das Erſtere, weil ſie den weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem Vater und dem Sohn, oder die characteriſtiſche Proprietät des Vaters einzig

---

triarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, quae utrique ab a. 1576 usque ad a. 1581 de Augustana confessione inter se miserunt. Witebergae 1584. Vgl. Schnurrer Orat. acad. ed. Paulus. Tub. 1828. S. 113. Orat. VI. de Steph. Gerlach, nec non de actis inter Tubing. theol. et patr. Const. accuratior disquisitio.

56) Auſſer dieſem Hauptargument wurde noch geltend gemacht: *1. Exspirat ratio ordinis inter personas trinitatis, causa enim afferri non potest, cur filius et non potius spiritus sanctus pro secunda persona trinitatis agnoscatur. 2. Nulla potest monstrari hypostatica connexio inter filium et spiritum s.* Quenſt. a. a. O. S. 576.

57) Acta et scr. etc. Secundum Patriarchae responsum de processione spiritus s. S. 205.

anderes als ſein ewiger Ausgang, und läßt ſich ebenſowenig läugnen, daß die Schrift zunächſt nur von der Sendung, nicht aber vom Ausgang ſpricht, ſo lag es ſehr nahe, die Schriftgemäßheit und Nothwendigkeit dieſes Glaubensartikels überhaupt in Zweifel zu ziehen. Dieß iſt es, wodurch Reinboth unter den Theologen jener Zeit ſich bekannt machte [61]). Er vermißte in den gewöhnlichen Beweisſtellen für die Lehre vom Ausgang des Geiſtes aus dem Sohn einen genügenden Beweis für dieſen Lehrſaz. Wenn in Stellen, wie Joh. 15, 26., ſelbſt der ewige unmittelbare Ausgang des Geiſtes aus dem Vater, die ewige Spiration als der Grund der Perſönlichkeit des Geiſtes nicht auſſer Zweifel ſey, ſo gelte dieß noch weit mehr von dem Ausgang des Geiſtes aus dem Sohn. Er glaubte daher, dieſen Ausgang nur in die Offenbarung des göttlichen Zeugniſſes durch das Wort und in die Mittheilung der Kräfte und Gaben ſezen zu können, welche der heilige Geiſt unter der Auctorität des Vaters und Sohns nach der Verheißung und Offenbarung Chriſti als ein göttlicher Geſandter uns ertheile. So wenig auch ohne Gefahr der Seligkeit geläugnet werden könne, daß der heilige Geiſt wahrer, vom Vater und Sohn unterſchiedener, Gott ſey, ſo zweifelhaft ſey doch, ob ein innerlich ewiger Ausgang des heiligen Geiſtes vom Sohn zur Exiſtenz als ein nothwendiger Glau-

61) Schuzrede wider die unchriſtliche Auflage, als wenn ers mit den Socinianern hielte, und den Weg zum Atheiſmo bahnte, neben einer Widerlegung des Berichts von der Extenſion des apoſtoliſchen Symbols, und wiederholter Behauptung des alten apoſtoliſchen Glaubens Vollkommenheit, und daß man fürder nicht befugt ſey, neue Lehren unter dem Glaubens-Namen einzuführen. 1657. Wiederholte Schuzrede — nebſt etlichen Dubiis, die bei dem Streit vom ewigen inbleibenden Ausfluß des h. Geiſtes zur Exiſtenz vom Sohne — vorgebracht werden. 1661. Vgl. J. G. Walch, Einleit. in die Rel.ſtreitigkeiten der evang. luth. Kirche Th. IV. S. 658 f.

bensartikel anzusehen sey. Hierüber habe Gott nichts geoffenbart, und was Gott nicht als nothwendig zur Seligkeit geoffenbart, sey auch nicht zur Seligkeit zu wissen nothwendig. Aus diesem Grunde mußte ihm der Widerspruch der Griechen gegen eine aus der Schrift so wenig nachweisbare Lehre nicht nur ganz unbedenklich, sondern auch in der Natur der Sache selbst ganz begründet erscheinen. Er stund hierin selbst auf der Seite der Griechen, und die protestantischen Theologen konnten nur dieselben Gründe, mit welchen sie die Lehrweise der Griechen zu widerlegen suchten, auch seiner Meinung entgegenstellen, ohne jedoch die schwache Seite, die auch Reinboths an sich so unerheblicher Widerspruch an dem kirchlichen System aufdeckte, verhüllen zu können. Es verhielt sich mit diesem Puncte eigentlich ganz, wie mit der Frage über den alttestamentlichen Grund der Trinitätslehre, und man sah hier schon einen Beweis davon, wie derselbe Grundsaz, dessen Wahrheit man in Beziehung auf das A. T. nicht ganz bestreiten konnte, seine Anwendung auch auf das N. T. fand. Konnte man die Thatsache nicht läugnen, daß der Lehrsaz vom Ausgang des Geistes aus dem Sohn wenigstens nicht mit derselben Evidenz, wie die übrigen Säze der Trinitätslehre im N. T. enthalten sey, so konnte man ihn auch nicht als einen gleich nothwendigen Glaubensartikel geltend machen. Wurde aber auch nur ein Stück dieser Art aus dem so eng geschlossenen Ganzen herausgenommen, welchen innern Zusammenhang konnte noch das ganze System haben? Wollte man dagegen, was in der Schrift nicht ausdrücklich enthalten war, aus der Consequenz der Sache selbst ergänzen, welches Vertrauen konnte man in die Consequenz des vernünftigen Denkens sezen, wenn man der Vernunft überhaupt das Recht, ihre Stimme über ein solches Mysterium abzugeben, unbedingt abgesprochen hatte? So unbedeutend daher auch Streitfragen dieser Art zu seyn scheinen, und mit so leichter Mühe die Orthodoxie auf dem Höhe-

punct ihrer Selbſtgewißheit ſie niederſchlagen zu können meinte, dem tiefer ſchauenden Blick öffnet ſich ſchon in ihnen der Abgrund, welcher das ganze Syſtem in ſich hinabzuziehen droht.

Achtes Kapitel.

Die orthodoxe Lehre der proteſtantiſchen Theologie.

B. Die Lehre von der Perſon Chriſti.

Soſehr die proteſtantiſchen Theologen ſich bemühten, die kirchliche Trinitätslehre nach allen Seiten feſtzuſtellen, und ſyſtematiſch abzuſchließen, ſo fehlte es doch dieſer Lehre, wie die ganze Darſtellung derſelben zeigt, in der Form wenigſtens, in welcher man ſie allein feſthalten zu können glaubte, an jeder tiefern Begründung im Princip der proteſtantiſchen Theologie. Es war nur das allgemeine conſervative Intereſſe, das die proteſtantiſchen Theologen, im Gegenſaze gegen die neuerungsſüchtigen Angriffe, welchen dieſe Lehre ausgeſezt war, beſtimmte, ſie mit aller Anſtrengung aufrecht zu erhalten: ihre Stellung zu dem Syſtem im Ganzen blieb eine blos äuſſerliche. Auch mit der Lehre von der Perſon Chriſti, welche man gleichfalls auf dem Wege der kirchlichen Ueberlieferung aus dem alten Syſtem in das neue herübernahm, verhielt es ſich nicht anders, nur das machte einen Unterſchied, daß ſie in einem näheren Zuſammenhang mit der Lehre vom Abendmahl ſtund, und durch die lebhaften Streitigkeiten, welche über dieſer Lehre entſtunden, ſelbſt in eine neue Bewegung kam. An die Differenz, welche die beiden Hauptparteien in der Lehre vom Abendmahl trennten, erhielten die alten, die Lehre von der Perſon Chriſti betreffenden, Gegenſäze einen neuen Haltpunct, von welchem aus ſie ein neues dogmatiſches Intereſſe gewannen und ſich in ihrem beſtimmteren Unterſchied einander entgegenſtellten.

Bekanntlich war es Luther, welcher durch die mit ſeiner Lehre vom Abendmahl in Verbindung gebrachte Lehre von der Ubiquität der menſchlichen Natur Chriſti die Veranlaſſung gab, daß auch die Lehre von der Perſon Chriſti eine ausgeſprochene Unterſcheidungslehre der Proteſtanten ſelbſt wurde. Daß Luther gerade die Ubiquitätslehre mit der Abendmahlslehre verband, hing mit ſeiner Vorſtellung von der Gegenwart Chriſti im Abendmahl aufs engſte zuſammen, die Ubiquitätslehre ſelbſt aber ſezte eine Anſicht von der Perſon Chriſti voraus, welche mit ſeiner Anſicht vom Abendmahl auf einer und derſelben Anſchauungsweiſe beruhte, und durch den über die Lehre vom Abendmahl in Bewegung gekommenen Streit nicht erſt hervorgerufen, ſondern vielmehr nur zum klaren Bewußtſeyn gebracht wurde. In der orthodoxen Lehre von der Perſon Chriſti konnte in der unbeſtimmten Form, die ſie noch immer hatte, die Einheit der beiden Naturen, wofern man nur ſowohl die Einheit im Unterſchied, als den Unterſchied in der Einheit bekannte, in einem mehr oder minder realen Sinne genommen werden. So großes Gewicht man auch auf die, den Unterſchied ausgleichende, Einheit der Naturen legte, ſo ergab ſich doch meiſtens in der weiteren Entwicklung der Lehre nicht ſowohl eine reale, als vielmehr nur eine nominelle Einheit. Luther dagegen konnte von demſelben Geſichtspunct aus, aus welchem ihm die Einheit des Leibes und Bluts mit den Elementen des Abendmahls als eine unmittelbare und reale erſchien, auch die Einheit der beiden Naturen nur als eine reale betrachten, und da er die Lehre von der Perſon Chriſti auf der Seite auffaßte, wo ſie in dem nächſten Zuſammenhang mit der Lehre vom Abendmahl ſtund, ſo konnte ihm das Hauptmoment jener realen Einheit der beiden Naturen nur in der Ubiquität der menſchlichen Natur Chriſti liegen. Er wollte mit ihr die Behauptung der Gegner widerlegen, daß Brod und Wein ſchon deßwegen nicht der Leib und das Blut Chriſti

ſeyn können, weil Chriſtus, wenn er mit ſeinem Leibe im Abendmahl gegenwärtig wäre, nicht zugleich zur rechten Hand Gottes ſizen könnte. Iſt der Leib Chriſti, argumentirte er, zur Rechten Gottes, die Rechte Gottes aber an allen Enden, ſo muß, wo die Rechte Gottes iſt, auch Chriſtus mit ſeinem Leibe gegenwärtig ſeyn [1]). Sezte dieſes Argument eine Einheit der beiden Naturen voraus, vermöge welcher auch von der menſchlichen Natur prädicirt werden konnte, was an ſich nur der göttlichen zukam, ſo drangen auf der andern Seite die Gegner, welche in einer ſolchen Einheit nur eine Vermiſchung der beiden Naturen ſehen konnten, um ſo mehr auf die Anerkennung ihres Unterſchieds, und Zwingli unterließ es nicht, dieſe Differenz, in welcher zwei völlig divergirende Anſichten ihren Ausgangspunct hatten, mit aller Schärfe hervorzuheben. Gott, der Chriſtum in die Welt ſandte, führte Zwingli aus [2]), habe die göttliche und menſchliche Natur ſo zuſammengefügt, daß jede ihre Eigenſchaften behalten und nach ihrer eigenen Art und Weiſe gewirkt und gelitten habe. Daß ſich dieß wirklich ſo verhalte, ſehe man aus demjenigen, was jede Natur wirkte und litt. Nach der göttlichen Natur habe Chriſtus alle Dinge in ſeiner Gewalt gehabt, nach der menſchlichen ſey er dem Kaiſer unterthan geweſen, nach der göttlichen habe er alle Dinge gewußt, nach der menſchlichen geſagt, daß den Tag des Gerichts auch der Sohn nicht wiſſe.

1) Daß dieſe Worte Chriſti: „das iſt mein Leib!“ noch feſt ſtehen. Wider die Schwarmgeiſter. 1527. Walch'ſche Ausg. der Werke Luthers. Th. XX. S. 950 f. vgl. beſonders S. 1010 f.

2) Daß dieſe Wort Jeſu Chriſti: „das iſt min Lychnam, der für üch hingegeben wirt,“ ewiglich den alten einigen Sinn haben werden, und M. Luther mit ſinem lezten Buch ſinen und des Bapſtes ſinn gar nit geleert noch bewährt hat. Huldrych Zwingli's chriſtenlich Antwurt 1527. Huldr. Zwingli's Werke. Erſte vollſt. Ausg. durch Melch. Schuler u. Joh. Schulthes. II. 2. 1832. S. 16 f.

ach der göttlichen ſey er bei dem Vater im Himmel, nach r menſchlichen leide er, was Menſchen leiden können, Durſt, unger, Schmerzen, und endlich den Tod, aber dabei habe an darauf wohl zu achten, wie die Schrift öfters vom nzen Chriſtus oder von beiden Naturen rede. Sie bediene h nämlich öfters einer Redefigur, der ſogenannten Allöoſe, rch die ſie beide Naturen gleichſam gegen einander wechsle, daß ſie die eine nenne und die andere verſtehe, oder das nne, was beide ſeyen, und doch nur von einer rede. So hme ſie oft zwar jede Natur für ſich, aber ebenſo oft die ie für die andere, indem ſie von der einen etwas zu ſagen eine, was nur der andern gehöre, und ebenſo oft bediene r ſich des beide Naturen umfaſſenden Namens Chriſtus, enn ſie nur von einer reden wolle [3]). Schon dadurch fällt ſe Berechtigung hinweg, die abſolute Gegenwart der göttli- en Natur auch der menſchlichen zuzuſchreiben, Zwingli ſuchte er auch noch den innern Widerſpruch dieſer Vorſtellung achzuweiſen. Soll der Leib Chriſti, ſagte er, überall ſeyn, muß er ſo unendlich ſeyn als ſeine Gottheit, und da er an ſich

3) A. a. O. S. 66.: Von den beeden Naturen in Chriſto und irem Gegenwechſel. S. 68.: Hierum wüß, daß die figur, die ἀλλοίωσις heißt (mag uns „gegenwechſel" zimmlich vertütſchet werden) von Chriſto ſelbs unzalbarlich gebraucht wirt, und iſt die figur, ſo viel hieher dient, ein abtuſchen oder gegenwechſeln zweier naturen, die in einer geweſen ſind, da man aber die einen nennet, und die anderen verſtat, oder das nennet, das ſy beed ſind, und doch nun die einen verſtat. Vgl. H. Zuinglii Opp. Vol. III. Amica exegesis, id est expositio eucharistiae negotii ad M. Lutherum. S. 525.: *Alloeosis, quam nos desultoriam locutionem interpretati sumus, Plutarcho auctore tropus est, quo consuetus ordo sive ratio commutatur, cum scilicet propter affinitatem aliquam passionum grammaticarum fit de una ad aliam saltus aut permutatio.*

nicht unendlich iſt, ſo müßte er erſt unendlich geworden ſeyn, wie kann er aber unendlich geworden ſeyn, wenn er nicht entweder durch einen neuen Act unendlich gemacht oder in die göttliche Natur verwandelt worden iſt? Das Leztere wird von niemand angenommen, das Erſtere iſt ſchlechthin unmöglich, da es nur Ein unendliches Weſen gibt, und nichts unendlich werden kann, was es nicht an ſich ſchon iſt [4]). Von dieſen Vorausſezungen aus konnte es Zwingli nicht ſchwer werden, die Argumente Luthers als falſche Syllogismen darzuſtellen: was nur von Chriſtus gelte, behaupte er von ſeiner menſchlichen Natur, ſpringe von einer Natur auf die andere über, und indem er zuerſt die göttliche Natur mit der Menſchheit umſchreibe, wie wenn Gott auſſerhalb der Menſchheit Chriſti nicht in allen Creaturen wäre, dehne er ſodann hinwiederum die Menſchheit nach der Unendlichkeit der Gottheit aus [5]). Luther hatte allerdings in ſeiner erſten Schrift die Allgegenwart der göttlichen Natur zu unmittelbar auf die menſchliche übergetragen, indem er aus dem Seyn Chriſti zur Rechten Gottes die Ubiquität des Leibes ableitete. Den Grund, auf welchem eigentlich ſeine Behauptung beruhte, entwickelte er nun erſt näher, indem er in ſeiner Hauptſchrift über die Lehre vom Abendmahl [6]) alles Gewicht auf die Einheit der Perſon legte. Weil die Gottheit und Menſchheit in Chriſtus Eine Perſon ſeyen, ſo gebe die Schrift wegen dieſer perſönlichen Einheit auch der Gottheit alles, was der Menſchheit widerfahre, und umgekehrt. So ſey es auch in Wahrheit, weil man ja ſagen müſſe, daß die Perſon leide und ſterbe, nun ſey aber die Perſon wahrhaftiger Gott, darum ſey auch recht geredet: Gottes Sohn leidet. Denn obwohl das Eine Stück, ſo zu reden, nicht leide, leide es durch die Per-

4) A. a. O. S. 71 f.
5) A. a. O. S. 73.
6) Bekenntniß vom Abendmahl Chriſti. 1528. A. a. O. S. 1118 f.

son, welche Gott ist, am andern Stück, nämlich an der Menschheit. Zwar schien eben dieß nichts anderes zu seyn, als die Allöose, wie sie Zwingli definirte, wenn er auch das zu ihr rechnete, daß sie von der ganzen Person aussage, was an sich nur von der einen oder der andern der beiden Naturen gelten könne, und Luther selbst konnte daher die Nothwendigkeit der Annahme eines Tropus nicht ganz verkennen, wenn er auch gleich den Tropus nicht Allöose, sondern Synekdoche genannt wissen wollte; allein er ging nun zugleich weiter, indem er die für seine Ansicht wichtige Unterscheidung zwischen den Werken und dem Wesen der Naturen machte, und die Allöose, soweit sie überhaupt stattfinde, in jedem Falle nur von den Werken, nicht aber von dem Wesen gelten ließ. Wenn von Christus gesagt werde, daß er predige, trinke, bete, sterbe, so möge Christus für die menschliche Natur genommen werden, aber ganz anders verhalte es sich in Ansehung des Wesens, wenn man sage: Gott ist Mensch, oder der Mensch ist Gott. Da nun die Ubiquität des Leibes nicht zu den Werken, sondern zu dem Wesen gehört, so ist ebendamit die Allöose völlig ausgeschlossen, die Ubiquität liegt in einer ganz andern, über sie hinausgehenden, Sphäre, sie kann ihren Grund nur in der Einheit der Person haben, vermöge welcher, was von dem ganzen Christus gesagt werden kann, von ihm auch als Mensch gelten muß. Der Hauptbeweis für die Ansicht Luthers ist daher in folgenden Säzen seiner Schrift enthalten: „Christus ist, wo er ist, eine natürliche göttliche Person, und ist auch natürlich und persönlich daselbst. Ist er nun natürlich und persönlich, wo er ist, so muß er daselbst auch Mensch seyn. Denn es sind nicht zwei getrennte Personen, sondern eine einzige Person. Und wo du kannst sagen: hier ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, wo Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon getrennt, weil ich alsdann mit Wahrheit sagen

als Menſch dem Leibe nach iſt: das Conſtitutive ſeiner Perſon iſt ſein menſchlich leibliches Daſeyn. Wenn er dagegen gegen Luther bemerkt, daß die Perſon getrennt werde, wenn ſie nach ſeiner Lehre allenthalben ſeyn ſoll: „wenn ſie allenthalben wäre, ſo wäre ſie jezt in die Gottheit verkehrt, und wäre nicht mehr Chriſtus, denn Chriſtus iſt ewiger Gott und Menſch, das iſt die Perſon, von der wir reden. Wo nun die aufgenommene Natur in die aufnehmende verkehrt wird, ſo wäre die Perſon hin, denn die Perſon muß zwei Naturen haben, eine erhaltende und eine erhaltene. Wenn nun Chriſti Menſchheit allenthalben wäre, ſo müßte dieß allein daher kommen, daß ſie in die Gottheit verkehrt wäre, und ſie wäre nimmer die erhaltene Natur, und deßhalb würde die Perſon des Sohnes Gottes allein die göttliche Natur ſeyn, und nicht die menſchliche, und Chriſtus wäre alſo in Ewigkeit nicht mehr wahrer Menſch“ [14]); ſo iſt der Vorwurf der Verkehrung der Menſchheit in die Gottheit nur ein ungeſchickter Ausdruck für das, was eigentlich gemeint ſeyn kann, daß nämlich, wenn das ſubſtanzielle Seyn der Perſon in die Gottheit geſezt wird, das menſchliche Seyn dem göttlichen weichen muß, und ſomit auch das Weſentliche der Gegenwart Chriſti nicht nach ſeinem menſchlichen, ſondern nur nach ſeinem göttlichen Seyn beſtimmt werden kann. Nicht das macht demnach das weſentliche Moment dieſer Controverſe zwiſchen Luther und Zwingli aus, daß der Eine die Einheit der Perſon zu trennen, der Andere die Zweiheit der Naturen zu vermengen ſcheint (dagegen konnte ſich jeder von beiden immer wieder mit demſelben Rechte vertheidigen), ſondern die Hauptſache kann zulezt nur darin gefunden werden, daß, wie hier überhaupt der Natur der Sache nach immer die Möglichkeit zweier völlig divergirender Richtungen gegeben iſt, jeder von beiden auf einem Standpunct ſteht, wel-

14) A. a. O. S. 183.

cher das gerade Gegentheil von dem des andern iſt. Iſt Chriſtus ein wahres unzertrennliches Subject, ſo kann, da er den eigentlichen Schwerpunct ſeines perſönlichen Subjects nur entweder auf der einen oder der andern Seite haben kann, ſein wahres ſubſtanzielles Selbſt nur entweder auf der göttlichen oder auf der menſchlichen Seite ſeines Weſens ſeyn. Zwingli ſezte es unläugbar in die menſchliche Seite, wenn ihm der wahre Chriſtus nur da war, wo er auch dem Leibe nach war, Luther in die göttliche, wenn er von dem unmittelbaren leiblichen Seyn abſtrahirend das leibliche Seyn vielmehr aus der Allenthalbenheit der göttlichen Natur ableitet. So groß der Widerſpruch gegen das empiriſche Bewußtſeyn zu ſeyn ſcheint, wenn die Allgegenwart des göttlichen Weſens einem menſchlichen Daſeyn zukommen ſoll, ſo ganz anders ſtellt ſich doch die Sache, ſobald die Perſon Chriſti nicht vom menſchlichen, ſondern vom göttlichen Standpunct aus betrachtet wird. Iſt Chriſtus nach dem wahren ſubſtanziellen Begriff ſeines Weſens Gott, ſo iſt das Menſchliche an ihm nur ein Accidens, ein blos verſchwindendes Moment, und es macht keinen weſentlichen Unterſchied aus, ob es auf einem einzelnen Puncte einen höhern Grad von Realität hat, als auf andern, wenn es überhaupt an ſich betrachtet, auf jedem Puncte jeden Augenblick in ſich ſelbſt zu verſchwinden im Begriff iſt. Iſt Chriſtus nach Luther im Abendmahl nur ſo als Menſch leiblich gegenwärtig, wie er auch ſonſt überall in der ganzen Welt iſt, welche Realität kann der einzelne Punct, welchen er mit ſeiner leiblichen Exiſtenz einnimmt, in der Unendlichkeit des Univerſums noch haben? Er zerfließt ſelbſt ins Unendliche und es geht daraus nur die Folge hervor, daß Chriſtus, wenn er als weſentlich göttliches Subject zugleich die wahre Wirklichkeit eines weſentlichen Daſeyns haben ſoll, entweder gar nicht Menſch iſt, oder nicht in der Weiſe eines beſtimmten einzelnen Individuums. In der lutheriſchen Ubiquitätslehre iſt daher nur ausgeſprochen,

wie eine Chriſtologie ſich geſtalten muß, welche das Göttliche in der Perſon Chriſti zur wahren Subſtanz ſeines Weſens macht.

Die ſo lange Zeit fortdauernden und beſonders nachdem Calvin mit ſeiner ſcheinbar vermittelnden Lehre zwiſchen die beiden ſtreitenden Parteien getreten war, mit neuer Heftigkeit ſich erneuernden Streitigkeiten über die Lehre vom Abendmahl ließen auch die eng in ſie verflochtene Frage über die Perſon Chriſti nicht ruhen. Auch in der zweiten Periode dieſer Streitigkeiten wurde die Ubiquität des Leibes Chriſti Gegenſtand lebhafter Verhandlungen, in welchen auf der einen Seite, der ſchweizeriſchen oder reformirten, Heinrich Bullinger [15]), Petrus Martyr [16]), Theodor Beza [17]), auf der anderen, der lutheriſchen, Joh. Brenz [18]) und Jac. Andreä [19])

---

15) Tractatus verborum Domini Joh. 14, 2. 1561. Responsio, qua ostenditur, sententiam de coelo et dextra Dei firmiter adhuc perstare. 1562. Fundamentum firmum, cui tuto fidelis inniti potest. 1563.

16) Dialogi de Christi humanitate, proprietate naturarum, ubiquitate etc. 1562.

17) Responsum ad Brentii argumenta. 1564.

18) Noch ehe Bullinger's erſte Schrift über Joh. 14, 2. erſchien, verfaßte Brenz die Schrift: De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum, ac sessione ejus ad dextram patris. Sie erſchien im J. 1561, und in demſelben Jahre ſeine Sententia de libello D. H. Bullingeri. Das Hauptwerk von Brenz über dieſe Lehre iſt die beſonders gegen Bullinger und P. Martyr gerichtete Schrift: De divina majestate Christi et de vera praesentia corporis et sanguinis ejus in coena. 1562. Opp. J. Brentii. Tub. 1590. T. VIII. S. 831 f. 891 f. Vgl. Hartmann und Jäger, Joh. Brenz. 1842. Bd. 2. S. 380 f.

19) Capita disputationis ordinariae de majestate hominis Christi etc. 1564. Brevis et modesta Apologia disputatio-

einander entgegenſtunden. Während den Vertheidigern der lutheriſchen Ubiquitätslehre ſchuldgegeben wurde, daß ſie mit ihr die craßſinnliche Vorſtellung einer unendlichen räumlichen Ausdehnung und Ausſpannung des Leibes Chriſti verbinden, konnten ſie ſelbſt ihren Gegnern den nicht ungegründeten Vorwurf einer beſchränkten Anſicht von der Localität des Himmels machen. Um zur Beſtreitung der Möglichkeit, daß Chriſtus an verſchiedenen Orten, ſomit auch im Abendmahl ſeyn könne, den Leib Chriſti im Himmel örtlich zu fixiren, erklärte Bullinger in ſeiner Abhandlung über die Stelle Joh. 14, 2. den Himmel, in welchen Chriſtus erhöht wurde und in den die Auserwählten aufgenommen werden, als einen beſtimmten Ort in der Höhe, und beſchuldigte die Gegner, daß ſie nicht nur die Lehre von der Menſchwerdung Chriſti, von der Wahrhaftigkeit ſeines Leibes und ſeiner Auferſtehung verdrehen, ſondern durch die Läugnung der Räumlichkeit des Himmels ſogar die Wirklichkeit der Auferſtehung der Todten aufheben und einen weſentlichen Theil des chriſtlichen Glaubens und Hoffens vernichten. Indem Brenz in ſeiner Gegenſchrift eine ſo ſinnliche und weltliche Vorſtellung vom Himmel als einem abgegrenzten Raume, in welchem Chriſtus und die Heiligen in abgetheilten Wohnorten ſich aufhalten, ſpazieren gehen, ſizen, ſtehen, liegen, nur bedauern konnte, mußte es der Ubiquitätslehre zu nicht geringer Empfehlung dienen, wenn ihre Anhänger erſt wieder daran erinnern mußten, daß man ſich die Rechte Gottes, zu welcher Chriſtus erhoben ſey, fern von jeder Beſchränkung als die allmächtige Majeſtät Gottes, und das göttliche Weſen ſelbſt, mit welchem Chriſtus in der innigſten Verbindung ſtehe, als ein über Himmel und Erde erhabenes, alles erfüllendes und durchdringendes zu

---

nis etc. 1564. Assertio doctrinae de personali unione gegen Th. Beza. 1565. Pia, brevis et perspicua expositio controversiae de duabus in Christo naturis etc. 1565.

denken habe. Nur ſchienen auf der andern Seite ſie ſelbſt der Realität der Thatſachen der evangeliſchen Geſchichte zu nahe zu treten, wenn ſie, gemäß ihrer auf die perſönliche Einheit der beiden Naturen gegründeten Ubiquitätslehre, die Himmelfahrt Chriſti und ſein einſtiges Kommen zum Gericht, wie man meinte, nur für beſondere Manifeſtationen der jede locale Bewegung ausſchließenden göttlichen Allgegenwart Chriſti halten konnten [20]). Doch man konnte ja zwiſchen einer ſichtbaren und unſichtbaren Himmelfahrt unterſcheiden [21]), und überhaupt was ließ ſich gegen die überſchwängliche Lehre noch weiter einwenden, ſobald man nur den Muth hatte, über alle der vernünftigen Betrachtung ſich aufdrängenden Widerſprüche hinwegzuſezen! In dieſer kühnen Conſequenz übertraf Brenz alle Vertheidiger der Ubiquitätslehre [22]).

---

20) In dieſer Beziehung ſagt Calvin in ſeiner Admon. ult. ad Westph. 1557. S. 81.: *Scriptura, quum de adscensu Christi in coelum loquitur, simul inde venturum pronunciat. Si vero nunc secundum corpus occupat totum mundum, quid aliud vel fuit ascensus ejus, vel erit descensus, quam fallax et inane spectrum?*

21) Brenz, De personali unione etc. S. 846.: *Manifestum est, quod Christus — sublatus sit visibiliter. — Numquid autem aliâs non ascendit invisibiliter? — Tum quidem primum adscendebat visibiliter, sed adscenderat etiam jam antea et consederat ad dextram Dei invisibiliter in sua a mortuis resurrectione. — Quid autem opus est, de tempore tantum resurrectionis et ascensionis Christi dicere, cum jam inde ab initio, in momento incarnationis suae adscenderit invisibiliter in coelum, et ad dextram Dei patris sui sederit?*

22) De personali un. etc. S. 836.: *Non est mirandum, quod ex una illa et maxima absurditate* (der unio) *multae aliae sequantur juxta humanum intellectum absurditates.* Deßwegen war ſein Hauptbeweis immer, daß die Gottheit

Nachdem man ſich einmal aus Veranlaſſung der Lehre vom Abendmahl und im engſten Zuſammenhang mit derſelben auf beiden Seiten in einem ſo entgegengeſezten Sinne über die Lehre von der Perſon Chriſti ausgeſprochen hatte, mußte die Differenz über dieſe Lehre dieſelbe Bedeutung und Feſtigkeit wie die Hauptdifferenz über die Lehre vom Abendmahl ſelbſt erhalten. Auch Calvin konnte, obgleich ſeine Lehre vom Abendmahl der lutheriſchen näher ſteht als die Zwingliſche, in der Frage über die Ubiquität nur auf die Zwingliſche Seite treten [23]), da er nicht nur in der Erklä-

und Menſchheit in Chriſtus Eins ſind, wo alſo Gott iſt, auch der Menſch iſt. Alle Einwendungen gegen die Möglichkeit ſchlug er durch die Berufung auf die Allmacht Gottes nieder. Vgl. De div. maj. Chr. S. 905. *Vociferantur Cingliani, quod hac unione non possit fieri, ut corpus Christi, salva natura sua, extendatur in infinitum, corpus enim natura sua esse finitum. — Praescribuntur etiam hic certi omnipotentiae Dei fines, quippe quod ne divina quidem potentia fieri queat, ut corpus Christi non sit finitum ac loco circumscriptum. — Ac miranda sane res est*, ſagt er in dem Vorwort zu der Schrift: De pers. un., *quod qui maxime omnium spirituales videri volunt, non possint in tanto hypostaticae unionis et coenae Dominicae mysterio carnales suas de geometricis dimensionibus cogitationes excutere. Finxerunt novum et prodigiosum ubiquitatis vocabulum, ut eo facilius rudibus et rerum nescis imponant ac persuadeant, nos etiam novum et prodigiosum dogma excogitasse, et corpus Christi tanquam alutam in omnia loca geometrice extendere et diffundere.* Nur dieſe craſſe Vorſtellung ſollte man nicht mit der Sache verbinden. Davon konnte man ja auch füglich abſtrahiren, *cum*, wie Brenz behauptet (De pers. un. S. 837.) *in loco esse non sit corporis substantia, sed tantum proprietas substantiae accidentaria.*

23) Instit. christ. relig. II, 14. hebt Calvin beſonders die Analogie der Perſon Chriſti mit der aus Seele und Leib be-

rung der Einſezungsworte an Zwingli ſich anſchloß, ſondern auch als das Hauptmoment ſeiner Lehre vom Abendmahl nicht die Herabkunft des Leibes Chriſti in die ſinnlichen Elemente des Abendmahls, ſondern vielmehr die Erhebung des Geiſtes zu der himmliſchen Subſtanz des Leibes und Blutes Chriſti betrachtet wiſſen wollte. Wenn auch beide Theile der Einheit der Perſon ſo wenig als dem Unterſchied der Naturen etwas entziehen wollten, ſo ging doch ſchon aus den bisherigen Erörterungen offen genug hervor, daß

ſtehenden menſchlichen Perſönlichkeit hervor. *Si quid in rebus humanis tanto mysterio simile potest reperiri, hominis similitudo appositissima videtur, quem ex duabus substantiis conspicimus constare, quarum neutra tamen sic alteri permixta est, ut non retineat naturae suae proprietatem. — Postremo animi propria transferuntur ad corpus et propria corporis ad animam, qui tamen iis constat, unus homo est, non plures. Hujusmodi vero loquendi formulae et unam esse in homine personam ex duobus connexis compositam significant, et duas subesse diversas naturas, quae hanc constituant. Ita et de Christo scripturae loquuntur: attribuunt illi interdum, quae ad humanitatem singulariter referri oporteat, interdum quae divinitati peculiariter competant, nonnunquam quae utramque naturam complectantur, neutri seorsum satis conveniant. Atque istam quidem duplicis naturae conjunctionem, quae in Christo subest, tanta religione exprimunt, ut eas quandoque inter se communicent: qui tropus veteribus* ἰδιωμάτων κοινωνία *dictus est. — Humanitatis proprietas cum altera natura communicatur*, aber, bemerkt er in Beziehung auf Joh. 3, 13., *propter duplicis naturae unionem alteri dabat quod erat alterius.* Die Hauptſache iſt Calvin die Verſchiedenheit der Naturen, weßwegen die Gemeinſchaft keine reale, ſondern nur eine nominelle oder tropiſche ſeyn kann. Ausdrücklich verwarf er die Lehre von der Ubiquität des Leibs in der *Ultima admonitio.* Vgl. z. B. 244. 273.

die Einen mit demſelben Intereſſe die beiden Naturen in ihren beſondern Proprietäten auseinanderhielten, mit welchem die Andern den Unterſchied der Naturen der Einheit der Perſon unterordneten, und wie es ſchien, in ihr aufgehen ließen, und da es ſich in dieſer Differenz um einen beſtimmten Punkt handelte, zu welchem man ſich nicht indifferent verhalten konnte, die Ubiquität des Leibes Chriſti, welche von den Einen ebenſo entſchieden verworfen, als von den Andern feſtgehalten wurde, ſo mußte ſich die zu dem Hauptgegenſtand der theologiſchen Streitigkeiten jener Zeit in ſo naher Beziehung ſtehende Differenz in dem dogmatiſchen Bewußtſeyn der beiden Parteien um ſo tiefer feſtſezen. Es konnte nicht anders geſchehen, als daß die ſoweit entwickelte Unterſcheidungslehre ſich auch ſymboliſch conſtituirte. In der lutheriſchen Kirche geſchah dieß durch die Concordienformel, welche auch in dieſer Beziehung eine wichtige Epoche des proteſtantiſch-lutheriſchen Lehrbegriffs bezeichnet, weßwegen ihre hieher gehörenden Hauptſäze eine nähere Beachtung verdienen.

Vor allem wird der Stand der Controverſe ſo feſtgeſtellt [24]): Es frage ſich, ob die beiden Naturen, die göttliche und die menſchliche, jede mit ihren Proprietäten wegen der perſönlichen Unio in einer wahren und realen Gemeinſchaft mit einander ſtehen und wieweit dieſe Gemeinſchaft auszudehnen ſey? Die Sakramentirer behaupten, beide Naturen ſeyen in Chriſtus perſönlich nur ſo vereinigt, daß keine der andern von dem jeder Natur Eigenthümlichen auf reale Weiſe etwas mittheile. Die Unio bewirke nur gemeinſame Namen, Gott heiße Menſch und der Menſch Gott, ohne daß jedoch Gott mit der Menſchheit, und der Menſch mit der Gottheit, der Majeſtät und den Proprietäten der göttlichen Natur etwas Reales gemein habe. Das Gegentheil hievon habe Luther gelehrt. Indem nun die Verfaſſer der Formel die von Luther

24) F. C. Epitome. VIII. de persona Christi. S. 605.

in ſeinen Streitſchriften gegen Zwingli aufgeſtellte Lehre zu Grunde legen, heben ſie als weſentlichen Glaubens-Artikel der von ihnen vorgetragenen kirchlichen Lehre von der Perſon Chriſti mit beſonderem Nachdruck die Beſtimmung hervor [25]), daß die menſchliche Natur Chriſti nicht nur ihre weſentlichen und natürlichen Proprietäten habe und behalte, ſondern auch durch die perſönliche Unio, durch welche ſie auf eine ganz einzige Weiſe mit der Gottheit Eins geworden, und nachher durch ihre Glorification zur Rechten der Majeſtät, Kraft und Macht über alles in dieſer und der künftigen Welt erhöht worden ſey. Dieſe Majeſtät, zu welcher Chriſtus ſeiner Menſchheit nach erhöht wurde, habe er nicht erſt bei ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt, ſondern ſchon im Moment ſeiner Menſchwerdung und der perſönlichen Vereinigung der beiden Naturen erhalten. Die perſönliche Unio ſelbſt aber dürfe man ſich keineswegs ſo denken, wie wenn die beiden Naturen, die göttliche und die menſchliche, nur gleich zwei Brettern zuſammengeleimt worden wären, ohne eine reale und wahre Gemeinſchaft miteinander zu haben. Um das Weſen dieſer Unio zu erläutern, bedienen ſich auch die Verfaſſer dieſer Formel der längſt gebrauchten Beiſpiele von dem Verhältniß der Seele und des Leibs und von einem von Feuer durchglühten Eiſen. Allein alle dieſe Säze, in welchen nur die alte kirchliche Lehre wiederholt wird, machen es noch nicht klar, auf welche Weiſe die beiden einander entgegenſtehenden Beſtimmungen, daß jede Natur ihre Proprietäten behalte, weil die Eigenſchaften ihre Subjecte nicht unterſcheiden können, und daß in Folge der perſönlichen Einigung auch eine Gemeinſchaft der Idiome ſtattfinde, miteinander zu vermitteln ſind. Um daher die Lehre von der communicatio idiomatum genauer zu entwickeln, glauben die Verfaſſer der Formel in der Lehre von der Perſon Chriſti, ſeinen Naturen und

25) Solida declaratio S. 764 f.

Proprietäten Säze verſchiedener Art unterſcheiden zu müſſen. In die erſte Klaſſe ſezen ſie diejenigen Säze, in welchen, was nur einer der beiden Naturen zukommt, von der ganzen Perſon ausgeſagt wird, ſomit die beiden Naturen, in ihrer beſondern Eigenthümlichkeit nur durch die Vermittlung der Perſon in Gemeinſchaft miteinander ſtehen. Es iſt dieß der Ort, wo, wie die Verfaſſer der Formel ſelbſt bemerken, der von den Sakramentirern geltend gemachte Tropus der Allöoſe ſeine Stelle findet; aber welche Vorſtellung muß man von der logiſchen Conſequenz der Verfaſſer der Formel bekommen, wenn ſie, ſtatt das Wahre der Allöoſe anzuerkennen, und ſich ſomit auch nicht weiter daran zu ſtoßen, daß es Säze gibt, in welchen, was von der einen der beiden Naturen geſagt wird, von der andern für ſich ſelbſt nicht gelten kann, ſondern nur von der Perſon, in welcher ſich die beiden Naturen zur Einheit zuſammenſchließen, vielmehr um die Kirche gegen den verderblichen Irrthum der Zwingliſchen Allöoſe zu ſchüzen, aus den Schriften Luthers diejenigen Stellen in ihre Formel aufnahmen, in welchen er ſich in den härteſten Ausdrücken gegen die Allöoſe erklärt hatte! Was thaten ſie hiemit anders, als daß ſie, da es hier ſich keineswegs nur um den Namen, ſondern vielmehr um die durch den Namen bezeichnete Sache handelt, dieſelbe Sache zuerſt behaupteten, und unmittelbar darauf wieder läugneten? Zur zweiten Klaſſe rechneten ſie ſolche Säze, die ſich auf das Amt Chriſti beziehen, welchen zufolge die Perſon in, mit oder durch eine ihrer beiden Naturen nicht ohne die Mitwirkung der andern Natur thätig iſt. Auf dieſe beiden Klaſſen folgt nun erſt die hier in Frage ſtehende, bei welcher es darauf ankommt, ob die zwei Naturen in der perſönlichen Unio einzig nur ihre natürlichen weſentlichen Proprietäten beibehalten. Von der göttlichen Natur wurde dieß unbedingt zugegeben, von der menſchlichen aber die gleiche Behauptung für falſch erklärt. Nach der Lehre der Schrift und der Väter habe die menſch-

in ſeinen Streitſchriften gegen Zwingli aufgeſtellte Lehre zu Grunde legen, heben ſie als weſentlichen Glaubens-Artikel der von ihnen vorgetragenen kirchlichen Lehre von der Perſon Chriſti mit beſonderem Nachdruck die Beſtimmung hervor [25]), daß die menſchliche Natur Chriſti nicht nur ihre weſentlichen und natürlichen Proprietäten habe und behalte, ſondern auch durch die perſönliche Unio, durch welche ſie auf eine ganz einzige Weiſe mit der Gottheit Eins geworden, und nachher durch ihre Gloriſication zur Rechten der Majeſtät, Kraft und Macht über alles in dieſer und der künftigen Welt erhöht worden ſey. Dieſe Majeſtät, zu welcher Chriſtus ſeiner Menſchheit nach erhöht wurde, habe er nicht erſt bei ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt, ſondern ſchon im Moment ſeiner Menſchwerdung und der perſönlichen Vereinigung der beiden Naturen erhalten. Die perſönliche Unio ſelbſt aber dürfe man ſich keineswegs ſo denken, wie wenn die beiden Naturen, die göttliche und die menſchliche, nur gleich zwei Brettern zuſammengeleimt worden wären, ohne eine reale und wahre Gemeinſchaft miteinander zu haben. Um das Weſen dieſer Unio zu erläutern, bedienen ſich auch die Verfaſſer dieſer Formel der längſt gebrauchten Beiſpiele von dem Verhältniß der Seele und des Leibs und von einem von Feuer durchglühten Eiſen. Allein alle dieſe Säze, in welchen nur die alte kirchliche Lehre wiederholt wird, machen es noch nicht klar, auf welche Weiſe die beiden einander entgegenſtehenden Beſtimmungen, daß jede Natur ihre Proprietäten behalte, weil die Eigenſchaften ihre Subjecte nicht unterſcheiden können, und daß in Folge der perſönlichen Einigung auch eine Gemeinſchaft der Idiome ſtattfinde, miteinander zu vermitteln ſind. Um daher die Lehre von der communicatio idiomatum genauer zu entwickeln, glauben die Verfaſſer der Formel in der Lehre von der Perſon Chriſti, ſeinen Naturen und

25) Solida declaratio S. 764 f.

Proprietäten Säze verſchiedener Art unterſcheiden zu müſſen. In die erſte Klaſſe ſezen ſie diejenigen Säze, in welchen, was nur einer der beiden Naturen zukommt, von der ganzen Perſon ausgeſagt wird, ſomit die beiden Naturen, in ihrer beſondern Eigenthümlichkeit nur durch die Vermittlung der Perſon in Gemeinſchaft miteinander ſtehen. Es iſt dieß der Ort, wo, wie die Verfaſſer der Formel ſelbſt bemerken, der von den Sakramentirern geltend gemachte Tropus der Allöoſe ſeine Stelle findet; aber welche Vorſtellung muß man von der logiſchen Conſequenz der Verfaſſer der Formel bekommen, wenn ſie, ſtatt das Wahre der Allöoſe anzuerkennen, und ſich ſomit auch nicht weiter daran zu ſtoßen, daß es Säze gibt, in welchen, was von der einen der beiden Naturen geſagt wird, von der andern für ſich ſelbſt nicht gelten kann, ſondern nur von der Perſon, in welcher ſich die beiden Naturen zur Einheit zuſammenſchließen, vielmehr um die Kirche gegen den verderblichen Irrthum der Zwingliſchen Allöoſe zu ſchüzen, aus den Schriften Luthers diejenigen Stellen in ihre Formel aufnahmen, in welchen er ſich in den härteſten Ausdrücken gegen die Allöoſe erklärt hatte! Was thaten ſie hiemit anders, als daß ſie, da es hier ſich keineswegs nur um den Namen, ſondern vielmehr um die durch den Namen bezeichnete Sache handelt, dieſelbe Sache zuerſt behaupteten, und unmittelbar darauf wieder läugneten? Zur zweiten Klaſſe rechneten ſie ſolche Säze, die ſich auf das Amt Chriſti beziehen, welchen zufolge die Perſon in, mit oder durch eine ihrer beiden Naturen nicht ohne die Mitwirkung der andern Natur thätig iſt. Auf dieſe beiden Klaſſen folgt nun erſt die hier in Frage ſtehende, bei welcher es darauf ankommt, ob die zwei Naturen in der perſönlichen Unio einzig nur ihre natürlichen weſentlichen Proprietäten beibehalten. Von der göttlichen Natur wurde dieß unbedingt zugegeben, von der menſchlichen aber die gleiche Behauptung für falſch erklärt. Nach der Lehre der Schrift und der Väter habe die menſch-

der Sache eingewendet worden, daß es ſich mit der realen Idiomen-Communication im Sinne der Concordienformel ganz anders verhält. Daß die natürlichen Eigenſchaften der menſchlichen Natur in Folge ihrer Einigung mit der göttlichen zu ihrer vollen Actualität gebracht und erhöht worden ſind, hat keine Schwierigkeit. Die menſchliche Natur erhält dadurch nichts, wozu nicht an ſich die Fähigkeit in ihr liegt, ſo wenig als es gegen die Natur des Eiſens iſt, im Feuer glühend zu werden. Sollen aber göttliche Eigenſchaften, wie die Allgegenwart, auf die menſchliche Natur übergegangen ſeyn, ſo müßte dieſe der Schranken ihrer Endlichkeit enthoben und in die ihr fremde Sphäre des Unendlichen verſezt worden ſeyn, was nicht geſchehen kann, ohne daß ſie ebendamit aufhört zu ſeyn, was ſie an ſich iſt, eine menſchlich endliche Natur [28]). Zur Begründung dieſes Begriffs der Idiomen-

28) Sehr treffend bemerkt die Gegenſchrift gegen die Concordienformel: De libro concordiae, quem vocant, admonitio christiana, scripta a theologis et ministris ecclesiarum in ditione illustr. principis Joh. Casimiri, Palatini ad Rhenum, Bavariae ducis. Neustadii in Palatinatu. 1581. S. 252.: *Ferro candenti, inquiunt, ignis proprietates realiter communicantur, ut urat et fulgeat, sic etiam humanae naturae realiter communicantur proprietates divinae naturae, cui unita est. Sed non vident, aut dissimulant se videre, non omnes proprietates ignis, sed eas duntaxat ferro communicari, quae naturam ferri non destruunt, ut calorem, mollitiem, fulgorem, non autem claritatem et levitatem ignis, motionem sursum. His enim in materiam ferri transfusis non jam amplius ferrum ignitum, sed ignis esset. Sic multa ineffabilia clara communicantur humanitati a deitate, sed nulla ipsam destruentia.* Die menſchliche Natur wird aufgehoben, zerſtört, wenn ſie widerſprechende Eigenſchaften in ſich vereinigen, zugleich endlich und unendlich ſeyn ſoll.

Communication hat die Formel nicht das Geringſte gethan, und ſie hat demnach, wenn ſie ihre Ubiquität ſelbſt wieder fallen ließ, nur zurückgenommen, was ſie aus ihren Prämiſſen abzuleiten nicht berechtigt war.

Obgleich aber die Concordienformel weder ihre Ubiquität noch ihre Idiomen-Communication auf genügende Weiſe zu rechtfertigen wußte, es lag nun doch einmal in ihr ein ausgeſprochener Gegenſaz vor, welcher ſeine beſtimmte Bedeutung haben mußte. Daß die menſchliche Natur, wenn ſie auch über die Grenzen ihrer Endlichkeit nie hinausgerückt werden kann, doch zugleich die Capacität in ſich hat, die Trägerin übermenſchlicher, göttlicher, abſoluter Eigenſchaften zu ſeyn, bleibt immer die für die Formel characteriſtiſche Behauptung [29]). Vergleichen wir die Symbole der reformirten Kirche, ſo ſezen ſie der lutheriſchen Lehre beſonders die Beſtimmungen entgegen, daß Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Natur nicht überall, nicht auf der Erde, ſondern nur im Himmel ſey,

---

Nulla enim natura, ſagt dieſelbe Admon. S. 76., *in se ipsam recipit contradictoria.*

29) Am beſtimmteſten iſt dieß in dem negativen Theile der Epitome ausgeſprochen, wo Saz XV. S. 611. die Meinung verworfen wird: *Quod secundum humanitatem omnipotentiae aliarumque proprietatum divinae naturae prorsus non sit capax (filius Dei).* Saz XVI. wird dieß näher beſtimmt durch Verwerfung der Meinung: *Quod Christo secundum humanitatem data quidem sit maxima potestas in coelo et in terra, videlicet major et amplior, quam omnes angeli et creaturae acceperint, sed tamen ita, ut cum omnipotentia Dei nullam habeat communicationem, neque omnipotentia illi data sit. Itaque mediam quandam potentiam inter omnipotentiam Dei et inter aliarum creaturarum potentiam fingunt, datam Christo secundum humanam ejus naturam per exaltationem, quae minor quidem sit quam Dei omnipotentia, major tamen omnium aliarum creaturarum potestate.*

daß die menſchliche Natur immer endlich begrenzt und in ihrer natürlichen Form und Dimenſion bleibe u. ſ. w. [30]), ſehr richtig wird aber von ihnen die hier ſtattfindende Differenz auch ſchon auf den adäquaten Ausdruck gebracht, die Communication der Idiome könne nicht, wie die Lutheraner behaupten, von den abſtracten, ſondern nur, wie in der Kirche immer angenommen worden ſey, von den concreten Subjecten gelten [31]). Eine reale Gemeinſchaft zwiſchen den beiden

30) Vgl. Conf. Helv. c. 11. Conf. Gallic. art. 15. Anglic. eccles. art. 39. art. 4. Catech. Palat. qu. 47.

31) Am beſten hat die Admon. Neostad. den Gegenſaz der beiderſeitigen Lehre ſo beſtimmt S. 66.: *Naturis singulis in persona Christi realiter communicari proprietates essentiales alterius naturae, negamus et pernegamus cum scriptura et universa orthodoxa ecclesia. Personae autem Christi utriusque naturae nomina, proprietates et operationes communicari realissime, cum iisdem asserimus, contendimus et clamamus contra nostros adversarios, qui aliqua Deo humana et homini aliqua divina tribuentes, confundunt naturas, et aliqua adimentes personam Christi dissolvunt. Etenim personae, quia realiter utramque naturam in sua substantia complectitur, realiter et verissime competit, quidquid sive utriusque sive alterutrius est naturae propter naturarum unionem. At naturae uni nequaquam est commune, quod alterius est proprium propter naturarum essentiale et aeternum discrimen. Hoc est illud, quod dicitur, non nostro invento, sed ecclesiae consensu, permutari praedicata seu attributa Christi de subjectis concretis tantum, non autem de abstractis, hoc est, de Deo, seu persona a deitate sua denominata, vere et realiter praedicari humana, ut: Deus est homo, est natus ex virgine, passus, mortuus, sublatus in coelum, inde rediturus etc. Et de homine, hoc est, de eadem persona, ab humanitate sua denominata, praedicari vere et realiter divina, ut: homo iste est Deus, est ab aeterno,*

aturen nehmen auch die Reformirten an, und zwar nicht os durch die Vermittlung der Perſon, ſondern auch un-ittelbar, aber ſie laſſen der menſchlichen Natur von der ttlichen nur ſolche Eigenſchaften mitgetheilt werden, welche ı ſich die Sphäre einer geſchaffenen Natur nicht über-reiten [32]).

Es fragt ſich nun, wie der der Concordienformel zu runde liegende Begriff der realen Gemeinſchaft der beiden aturen von den lutheriſchen Theologen weiter begründet d entwickelt worden iſt. Die ganze Lehre von der communicatio idiomatum, wie ſie in der lutheriſchen Kirche

---

est creator mundi etc. Non autem humana de deitate nec divina de humanitate, ut non vere dicitur: deitas est nata, passa, mortua, vel humanitas est aeterna, creatrix mundi, omnipotens, immensa. — Non est igitur quaestio, an Deo, sed an deitati realiter humana competant? neque an homini, sed an humanitati realiter divina competant? Illud enim confitemur, hoc negamus. Ebenſo erklärt ſich die Brandenburgiſche Confeſſion vom J. 1613 gegen die *locutiones abstractionis*, d. i. ſolche Art zu reden, die Gottheit Chriſti hat gelitten, die Menſchheit Chriſti iſt allmächtig u. ſ. w., weil ſie in der h. Schrift nicht zu finden, und den Hauptſymbolis entgegen, auch eine Ausdehnung, Vergleichung und Abtilgung der Naturen und natürlichen Eigenſchaften auf dem Rücken tragen.

[32]) *Realiter*, ſagt die Admon. Neostad. zur Widerlegung des Vorwurfs, daß die Reformirten *duas naturas in Christo* nur ſo zuſammenfügen, *sicut conglutinantur duo asseres*, S. 65., *communicavit divinitas humanitati hanc summam dignitatem, quod est caro filii Dei coaeterni, Contulit ei universa dona coelestia, quae in creatam naturam possunt cadere in excelsissimo gradu. Communicavit ei societatem honoris et adorationis unius cum logo. An haec omnia isti theologi ducunt pro nihilo?*

ausgebildet wurde, und einen wichtigen Theil des dogmatiſchen Syſtems ausmacht, bewegt ſich um dieſen Begriff. Um ihm ſeine beſtimmtere Stelle anzuweiſen, und ihn gleichſam durch ſeine Deduction zu rechtfertigen, brachte man die Lehre von der **communicatio idiomatum**, indem man die verſchiedenen an ſich möglichen Fälle unterſchied und claſſificirte, in ein gewiſſes Syſtem. Schon die Concordienformel unterſcheidet in dieſer Hinſicht drei verſchiedene Gattungen von Säzen. Hauptſächlich war es aber M. Chemniz, welcher um dieſelbe Zeit, als dieſe Streitigkeiten noch in ihrem vollen Gange waren, und ehe noch er ſelbſt an der Abfaſſung der Formel theilnahm, dieſer Lehre zuerſt die Form gab [33]), in welcher ſie ſeitdem in das Syſtem der lutheriſchen Theologen aufgenommen wurde. Was man bisher nach der Lehre der Kirchenväter, beſonders des Johannes von Damaſcus, und der Scholaſtiker unter der Lehre von der Idiomen-Communication überhaupt verſtund, die gegenſeitige Mittheilung der Eigenſchaften der beiden Naturen, wie ſie die unmittelbare Folge der in der Einheit geſchehenen Einigung der beiden Naturen iſt, wobei demnach in den darauf ſich beziehenden Säzen das Subject die concrete Perſon und das Prädicat eine Eigenſchaft der einen oder der andern Natur iſt, machte Chemniz zu einem bloßen Theil des Ganzen, zur erſten Form oder Gattung der Idiomen-Communication, indem er aus dem Allgemeinen, das dieſe Lehre in ſich begriff, das beſonders hervorhob, was ſich auf das Geſchäft der Erlöſung bezieht, und die daſſelbe betreffenden Säze als zweite Gattung

33) De duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum et de aliis quaestionibus inde dependentibus. Libellus ex scripturae sententiis et ex purioris antiquitatis testimoniis. 1570. Zweite Ausg. 1578. Chemniz wollte zeigen, *quomodo doctrina haec in certos aliquos distinctos gradus distribui possit.* S. 159.

ſtimmt [4]). Es ſind Säze, in welchen das Subject die ie oder die andere Natur, das Prädicat aber eine zur Er=

4) Chemniz a. a. O. S. 161.: *Sit primus gradus, seu primum genus communicationis idiomatum, quando id, quod proprium est unius naturae, praedicatur de persona in concreto, in qua praedicatione addi solet declaratio, secundum quam naturam personae aliquid tribuatur. Certum autem et manifestum est, non solum unicam hanc rationem communicationis oriri et sequi ex hypostatica unione duarum naturarum in una persona Christi, sed quoniam admiranda illa duarum naturarum unio in Christo ideo facta est, quod ea, quae ad officium Messiae pertinent, filius Dei non volebat peragere in una natura sola, sive divina sive humana, sed in utraque, cum utraque et per utramque, ideo appellationes et opera officiorum Christi tribuuntur personae Christi non secundum alteram tantum naturam, sed secundum utramque. Et persona in illis officiis habet actiones in utraque, et secundum utramque naturam simul. Praeterea propter hypostaticam unionem quaelibet naturarum in Christo, licet habeat proprias, non tamen habet separatas suas actiones, ita ut divina sua separatim agat sine humanitate et humana suas separatas habeat actiones sine divinitate, sed secundum Chalcedonensis concilii definitionem utraque natura in Christo agit cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est. Sit igitur hoc secundum genus, vel secundus gradus eorum, quae ex hypostatica unione in persona Christi oriuntur et sequuntur.* Kommen bei dem erſten *genus* die Idiome der beiden Naturen in Betracht, weßwegen dieſes *genus* vorzugsweiſe das *genus idiomaticum* genannt wird (über das Zweckloſe der dabei gemachten drei Unterabtheilungen vgl. Strauß, Chr. Gl.lehre Bd. 2. S. 126.), ſo ſind es bei dem zweiten *genus* die Actionen der beiden Naturen, und zwar ſofern ſie zum Erlöſungswerk concurriren, woher dieſes zweite *genus* den Namen des *genus apotelesmaticum* führt.

löſung gehörende Thätigkeit iſt, zu welcher, wie man annahm, nur beide Naturen concurriren können. Da in den Säzen der erſten Gattung das Prädicat nur eine Eigenſchaft der einen oder der andern Natur iſt, nicht aber etwas, was beiden Naturen gemeinſam iſt, oder der ganzen Perſon zukommt [35]), ſo entſteht zwiſchen der erſten und zweiten Gattung ein coordinirtes Verhältniß. Es ſind die beiden Fälle, daß entweder das Subject die ganze Perſon und das Prädicat eine Eigenſchaft der einen oder der andern Natur, oder umgekehrt, das Subject die eine oder die andere Natur und das Prädicat die ganze Perſon, d. h. eine der ganzen Perſon zukommende Eigenthümlichkeit oder Thätigkeit iſt. In den Säzen dieſer beiden Gattungen entſteht das durch ſie bezeichnete Verhältniß einerſeits durch die Perſon, andererſeits durch die Naturen; es kann aber auch das Verhältniß, in welchem die beiden Naturen ſelbſt zu einander ſtehen, in Betracht gezogen werden, und indem hier wieder zwei Fälle möglich ſind, ſofern entweder die göttliche Natur der menſchlichen, oder die menſchliche der göttlichen ihre Eigenſchaften mittheilen kann, erhalten wir im Ganzen zwei Hauptgattungen, von welchen jede zwei Unterarten in ſich begreift. In der erſten Hauptgattung ſtehen die Perſonen und die Naturen, in der zweiten die Naturen ſelbſt als Subject und Prädicat einander gegenüber, und jede dieſer beiden Gattungen würde durch den Wechſel des Subjects und Prädicats auf gleiche Weiſe

35) Dieß wird ausdrücklich ausgeſchloſſen, vgl. Quenſtedt a. a. O. P. III. S. 142.: *Secus utriusque naturae propria in distinctis propositionibus hic praedicantur. Quae enim utrique naturae simul conveniunt, ea in hoc genere primo proprie locum non habent.* Es könnten nur Säze ſeyn wie: Chriſtus iſt der Erlöſer, wobei keine Idiomen-Communication, ſondern nur ein Verhältniß der Perſon zu ſich ſelbſt ſtattfindet.

ſich ſpalten. Da man jedoch von der Vorausſezung ausging, daß die menſchliche Natur der göttlichen nichts mittheilen könne, ſo ergab ſich hieraus von ſelbſt, daß man die Säze, in welchen die Mittheilung von Eigenſchaften der menſchlichen Natur an die göttliche ausgeſprochen iſt, als dritte Gattung den beiden zuvor genannten Gattungen zur Seite ſtellte. So beſtimmt ſchon Chemniz dieſes dritte genus [36]). Nachdem man es aber auf dieſe Weiſe abgeleitet und claſſificirt hatte, entſtund nun erſt die Hauptfrage, um welche es ſich in dieſer ganzen Lehre handelte, wie die durch die Aufſtellung dieſer beſondern Klaſſe von Säzen behauptete Mittheilung göttlicher Eigenſchaften an die menſchliche Natur näher zu beſtimmen iſt. Um der Sache näher zu kommen, ging Chemniz davon aus, daß, wenn Gott in den Glaubigen oder Heiligen, in welchen er in der Gemeinſchaft des Geiſtes mit ſeiner Gnade wohnt, ſo viele übernatürliche göttliche Gaben mittheilt, der Gedanke ganz irreligiös wäre, die göttliche Natur, welche nicht blos durch die Einwohnung der

36) A. a. O. S. 164.: *In hoc tertio gradu de illis agimus, quae non personae tantum, sed ipsi assumtae naturae communicata sunt realiter, non per confusionem aut exaequationem, sed pro ratione unionis. Et illa communicatio non est mutua seu reciproca, sicut in primo genere, sed cum divinae Christi naturae ex hypostatica unione nihil vel accedat, vel decedat, humana ipsius natura innumerabilia ex hypostatica illa unione realiter accepit et habet. Si enim caro Christi ex unione non aliter esset vivifica in tertio hoc gradu, quam sicut in primo filius Mariae dicitur ex patre ante secula genitus, tunc ipsi humanae naturae in Christo nulla realis accessisset communicatio.* Auch vom zweiten *gradus* iſt dieſer dritte verſchieden. *Ibi enim utraque natura in Christo agit cum communicatione alterius, sed additur, quod cujusque proprium est.*

Gnade, ſondern auf perſönliche Weiſe mit der von ihr angenommenen menſchlichen Natur verbunden iſt, habe dieſelbe in ihrem rein natürlichen Zuſtande gelaſſen. Man muß daher annehmen, daß die göttliche Natur der menſchlichen alle göttlichen Gaben, deren überhaupt eine geſchaffene Subſtanz empfänglich ſeyn kann, auf abſolute Weiſe mitgetheilt habe. Dieſe Gaben aber, welche der menſchlichen Natur ſo eingegoſſen worden ſind, daß ſie ihr nach der Sprache der Schule formell, habituell und ſubjectiv inhäriren, als **dona habitualia**, durch welche ſie das geeignete Organ für die in ihr und mit ihr wirkende Gottheit werden ſollte, ſind nur geſchaffene und endliche Qualitäten, nicht weſentliche Idiome der Gottheit, ſondern nur Wirkungen auſſerhalb der Gottheit, und es iſt daher noch eine weitere höhere Gradation möglich, der höchſte an ſich mögliche Grad, welchem gemäß die Attribute der göttlichen Natur der menſchlichen in Folge der Unio auf dieſelbe reale Weiſe ſich mittheilen, wie ſich die Kraft des Leuchtens und Brennens als weſentliche Eigenſchaft des Feuers dem glühenden Eiſen mittheilt. Daß es ſich wirklich ſo verhalte, glaubte man aus den ſchon angeführten Stellen der Schrift nachweiſen zu können. So real aber die Mittheilung ſeyn ſollte, ſo ſollte ſie doch, um jeden Verdacht einer Vermiſchung der Naturen zu beſeitigen, nicht als eine weſentliche, oder phyſiſche, angeſehen werden, weil die Idiome der Gottheit weſentlich ſich nicht mittheilen können, ohne daß auch das Weſen Gottes ſelbſt ſich mittheilt, wie der Vater dem Sohn ſich mittheilt. Wenn daher die Attribute der Gottheit ſich weſentlich der Menſchheit mittheilten, ſo wären es nicht mehr unterſchiedene Naturen, und es entſtünde ein doppeltes göttliches Weſen, das des Vaters, Sohnes und Geiſtes, und das aus der Menſchheit durch die weſentliche Mittheilung der göttlichen Attribute gewordene. Es bleiben demnach ungeachtet der realen Mittheilung der Eigenſchaften die Subſtanzen der beiden Naturen von einander geſchieden,

was auch nach Chemniz nicht beſſer veranſchaulicht werden kann, als durch die Analogie eines glühenden Eiſens [37]), in welchem die leuchtende und brennende Kraft die weſentliche Eigenſchaft des Feuers bleibt, und doch dem Eiſen, ohne die Natur deſſelben aufzuheben, ſich mittheilt. In Hinſicht der Einwendung, daß, da die weſentlichen Idiome der Gottheit mit dem Weſen der Gottheit Eins ſeyen, wegen der Ungetheiltheit des göttlichen Weſens nur entweder alle göttlichen Idiome der menſchlichen Natur mitgetheilt ſeyn können, oder keines, das Leztere aber angenommen werden müſſe, weil doch das Fleiſch keine ewige, unendliche, geiſtige Subſtanz geworden ſey, ſucht Chemniz einen gewiſſen Unterſchied zwiſchen ruhenden und thätigen Eigenſchaften zu machen. Die Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes wohnen zwar perſönlich in der Natur Chriſti, aber ſie äuſſern ſich nicht auf beſondere Weiſe, wie die übrigen Attribute, mit welchen jedoch die der Ewigkeit und Unendlichkeit unzertrennlich zuſammenhängen. Die göttliche Macht des durch die angenommene Natur wirkenden Logos ſey zwar ewig und unendlich, wenn auch die Ewigkeit und Unendlichkeit nicht unmittelbar der menſchlichen Natur mitgetheilt ſeyen [38]). Wie verhält es ſich nun aber mit der Allgegenwart der menſchlichen Natur Chriſti? Nach der ganzen Tendenz der Chemniz'ſchen Unterſuchung ſollte man als leztes Reſultat die Behauptung erwarten, daß die göttliche Allgegenwart auch eine Eigenſchaft der menſchlichen Natur iſt, ſomit der Leib Chriſti dieſelbe Allgegenwart nach der Weiſe ſeiner Natur hat, welche der Gottheit nach ihrer Natur zukommt. Theilen die Naturen wegen der Unio ihre Eigenſchaften an einander mit, ſo kann es nicht anders ſeyn, als daß die Allgegenwart der menſchlichen Natur die Folge ihrer Einheit mit der göttlichen iſt. Allein hier kam die

37) Er handelt davon Kap. 23. S. 301 f.
38) A. a. O. S. 330.

Theorie in Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Unſtreitig kann die Allgegenwart eines menſchlichen Leibes nur als eine unendliche räumliche Ausdehnung gedacht werden. Mußte man nun an ſich ſchon Bedenken tragen, eine ſo monſtröſe Vorſtellung auf die Perſon Chriſti überzutragen, ſo ſtund auch die Beſtimmung entgegen, die man den Worten nach um ſo weniger fallen laſſen wollte, je auffallender man ſie factiſch verlezte, daß jeder der beiden Naturen ungeachtet der Unio ihre weſentliche Eigenthümlichkeit geblieben ſey. Die Ausgleichung der beiden einander widerſtreitenden Behauptungen ſollte darin beſtehen, daß man die der menſchlichen Natur Chriſti in Folge der Unio an ſich zukommende Allgegenwart auf die bloße Möglichkeit herabſezte, da gegenwärtig zu ſeyn, wo er gegenwärtig ſeyn wolle, und ſeine leibliche Gegenwart, wie namentlich im Abendmahl, verheißen habe. Obgleich aus dem Princip, von welchem man ausging, der perſönlichen Einheit der beiden Naturen, wie man ſie ja eben für dieſen Zweck ſyſtematiſch conſtruirte, weit mehr folgte, als die bloße Möglichkeit, nämlich die Wirklichkeit der Sache ſelbſt, als immanente Eigenſchaft der menſchlichen Natur, ſo ſollte doch blos die Möglichkeit aus demſelben abgeleitet werden [39]). In der That aber hatte man, indem man ſich nur an eine bloße Möglichkeit hielt, das aufgeſtellte Princip völlig aufgegeben, und wenn es ſchon inconſequent war, der Unio auch noch die Erhöhung Chriſti in gleicher Bedeutung zur Seite zu ſtellen [40]), da aus ihr doch nichts folgen konnte,

39) A. a. O. S. 494.: *Ratio, quod filio Dei non tantum possibile sed et factile sit, praesentiam corporis sui efficere ac praestare, salva substantiae corporis sui veritate, sumitur ex ipsa hypostatica unione duarum naturarum in Christo.*

40) A. a. O. S. 500.: *Ratio, quod filius Dei assumta sua natura, seu corpore et sanguine suo adesse possit, ubi*

is nicht an ſich ſeinen Grund ſchon in der Unio hatte, ſo
ir es eine noch weit größere Inconſequenz, ſich zulezt für
es, was man über die Allgegenwart der menſchlichen Natur
)riſti, oder ſeines menſchlichen Leibes behauptete, auf die
lmacht Gottes zu berufen [1]), welcher alles, auch das Un-

praesentiam suam certo verbo tradidit et promisit, sumitur a sessione ad dextram Dei.

1) A. a. O. S. 490.: *Divina Christi omnipotentia est infinita et immensa. — Tota mente ac corpore cohorresco*, ſagt Chemniz a. a. O. S. 491., *ad vocem illam, quae Petro Martyri excidit, Deum universa sua omnipotentia non posse efficere ut verum humanum corpus, ne ipsius quidem filii Dei corpus, licet deitati unitum, et super omne nomen exaltatum, salva substantiae veritate, possit simul et semel in pluribus quam in uno tantum loco esse.* Daher muß man ſich aller ſonſt geltenden Begriffe entſchlagen. S. 497.: *Certe propter physicas proprietates non est ex humana ratione decretum faciendum, Christum cum assumta sua natura non posse praeter et ultra, quam essentiales seu physicae assumtae humanae proprietates ferant et efficiant* (weil es ja kein Widerſpruch iſt, *si idem corpus dicatur esse in uno, juxta proprietates essentiales, naturali modo, et si supra physica idiomata per Dei voluntatem ac potentiam supernaturali, coelesti aut divino modo ponatur non in uno sed in pluribus locis adesse: non enim contradicentia sunt, si alio atque alio respectu et modo contraria eidem tribuantur.* S. 486.) *alio, Deo possibili et noto, nobis vero incomprehensibili modo per et juxta hypostaticae unionis oeconomiam praesentem adesse, ubicunque verbo suo tradidit, promisit ac asseveravit, se corpore suo adesse velle. Assumta enim humana natura in Christo in unione non tantum juxta physicas ejus proprietates et conditiones consideranda est, sed juxta verbum Dei* 1. *juxta essentiales seu physicas suas proprietates;* 2. *juxta conditiones corporum glorificatorum in summo gradu;* 3. *praecipue supra et extra omnes creaturas*

Fleiſches hat aber erſt die lutheriſche Theologie aufgeſtellt, es iſt kein anderer als der zuvor entwickelte Begriff, nur nach ſeiner innern Seite. Wie das Fleiſch oder die menſchliche Natur Chriſti nach auſſen, in ihrem Verhältniß zu den Creaturen allgegenwärtig iſt, ſo iſt ſie es auch nach innen, auf der dem Logos zugekehrten Seite. Dieß erforderte unſtreitig die Conſequenz des Syſtems, aber auch darin thaten die auf Chemniz und die Concordienformel folgenden lutheriſchen Theologen einen weitern Schritt gleicher Art, daß ſie die Allgegenwart des Leibs nicht mehr in der iſolirten Stellung ließen, die ſie noch hatte. Wenn auch ſchon bisher von einer Mittheilung göttlicher Eigenſchaften an die menſchliche Natur überhaupt die Rede war, ſo ſah man doch an dem ſpeciellen Intereſſe, das für die Allgegenwart der menſchlichen Natur immer wieder durchblickte, noch zu deutlich, welche zufällige Veranlaſſung dieſes Lehrſtück in den Streitigkeiten jener Zeit gehabt hatte. Die ſpätern lutheriſchen Theologen ſtellten nicht nur ihre Theſe ſelbſt, daß die göttliche Natur des Logos ihre unendliche Majeſtät, oder ihre weſentlichen unendlichen und ungeſchaffenen Idiome der menſchlichen Natur durch die perſönliche Unio ohne alle Vermiſchung, Ausgleichung und Veränderung auf eine wahre und reale Weiſe mitgetheilt habe, in ihrer ſtrengern Allgemeinheit auf, ſondern führten ſie auch noch beſonders an den Eigenſchaften der Allmacht, Allwiſſenheit, Lebenskräftigkeit neben der Allgegenwart durch. Chriſtus hatte auch als Menſch die abſolute göttliche Macht, nicht blos die relative Allmacht, die ihm die Reformirten zuſchrieben, und ein wahrhaft unendliches göttliches Wiſſen, vermöge

---

des Menſchen wieder an der Diſtinction, ob *capere* ſoviel ſey als *suscipere* und *recipere*, oder ſoviel als *circumscribere, comprehendere, includere*. Die Immanenz, ſo ſehr man alles that, um ſie aufs vollſtändigſte durchzuführen, ſollte alſo doch immer wieder durch die Tranſcendenz aufgehoben werden!

dessen er auch nach seiner menschlichen Natur allwissend war, eine Allwissenheit, welche in seiner menschlichen Natur von seinem angebornen, eingegossenen oder habitualen und erworbenen Wissen zu unterscheiden ist. Ebenso hatte er in seinem Fleische eine wahrhaft göttliche schöpferische Lebenskraft, durch welche er als Mensch das natürliche geistige und ewige Leben in dem Reiche der Macht, Gnade und Glorie ertheilen kann.

Die lutherischen Theologen wichen hierin, zum deutlichen Beweis, daß sie erst die bisherige kirchliche Christologie dieser höchsten Spize zuführten, nicht blos von den reformirten, sondern auch den katholischen ab, welche, wie die reformirten, der menschlichen Natur Christi in Folge der Unio zwar verschiedene höhere übermenschliche Gaben ertheilt werden ließen, aber keine eigentlich göttlichen Attribute annahmen [47]). Unter den lutherischen Theologen selbst war es G. Calixt, welcher auch hier gegen ein System Einsprache that, das ihm nur den Character einer überspannten Orthodoxie an sich zu tragen schien. Die von verschiedenen Seiten erhobenen Einwendungen trafen in dem Hauptpunct zusammen, daß es, da die Eigenschaften der Gottheit nichts anders seyen als das Wesen Gottes selbst, an sich unmöglich sey, daß das absolute Wesen Gottes einem endlichen Wesen mitgetheilt werde, daß wenn z. B. nur Gott allmächtig sey, der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen völlig aufgehoben werde, wenn Christus auch als Mensch dieselbe absolute göttliche Macht gehabt haben soll, welche er als Gott hatte, daß es demnach mit Einem Worte nur Eutychianismus sey, eine solche Gemeinschaft göttlicher Attribute zwischen der göttlichen und

47) Ueber das äusserlich Geschichtliche und Literarische dieser Controverse vgl. man Cotta's, dem dritten Bande der Gerhard'schen Loci beigegebene, Dissertatio historiam doctrinae de Christo hominum redemtore succincte exponens. S. 38 f.

können [51]). Es ſoll alſo dadurch jedes doketiſche Element ausgeſchloſſen werden [52]), aber wie nahe berühren ſich nun innerhalb der menſchlichen Natur die äuſſerſten Gegenſäze, wie ſchmal iſt die Grenzlinie, welche zwiſchen einer in die Abſolutheit des göttlichen Weſens zerfloſſenen menſchlichen Natur und der wahren Realität eines menſchlichen Daſeyns ſich hinzieht, wie ſchwer iſt es, beide ſo auseinanderzuhalten, daß nicht dieſe Schranke vollends fällt und alle Wirklichkeit in ein eitles Scheinbild ſich auflöst! Daſſelbe Subject, das in ſeiner menſchlichen Natur die abſolute göttliche Allmacht und Allgegenwart in ſich hatte, ſoll ſich in dem Moment

---

51) *Exponunt*, ſagt Quenſtedt a. a. O. S. 476. über Phil. 2, 7., *hunc locum Pontificii, Calviniani, Novatores, Weigeliani de humiliatione incarnationis, cum tamen hic ipsa τῇ λόγῳ incarnati exinanitio tanquam in propria sede proponatur. Subjectum enim non est λόγος incarnandus, sed jam incarnatus, et μορφὴ τῇ θεῇ non formaliter ipsam divinam essentiam et majestatem τῇ λόγῳ immediate notat, sed gloriam et majestatis divinae usum, quae consistere non possunt absque vera deitate, sed eandem in eadem hypostasi supponunt.*

52) Die Einwendung, *stante sententia de omnipraesentia humanae naturae*, folge, *Christum tempore gestationis in utero Mariae virginis fuisse etiam extra uterum, cumque ex utero prodiret, nihilominus in utero mansisse, cumque in passione de cruce detraheretur, nihilominus in cruce mansisse, et cum in sepulchro jaceret, extra sepulchrum fuisse, et denique cum in coelos ascendit, in terris latenter mansisse et adscendere tantum visum esse, revera non adscendisse*, wird widerlegt (Quenſtedt a. a. O. S. 284.) durch die Diſtinction *inter majestatis omnipraesentiae κτῆσιν et ejusdem χρῆσιν, seu plenarium et universalem usum. — Christus in statu exinanitionis actu omnipraesens non fuit, et proinde absurda ista non sequuntur.*

ies äuſſerſten Todesleidens von aller Nähe der Gottheit
laſſen gefühlt haben [53]), ungeachtet auch in dieſem Mo-
nt das Band der perſönlichen Einheit ſich nicht auflöste [54]),
ſſelbe Subject, das nach ſeiner menſchlichen Natur von
) bekannte, Tag und Stunde des Gerichts nicht zu wiſſen,
l vom erſten Moment der Empfängniß an die Macht, alles
uell zu wiſſen, in ſich gehabt haben [55]), daſſelbe Subject,
s in ſeinem Fleiſche das abſolute Princip des Lebens in

---

3) Oder eigentlich von ſich ſelbſt, *quia enim derelictio, quatenus active spectatur, est opus ad extra et essentiale, ideo non potest non omnibus tribus personis deitatis competere. Atque ita λόγος ipse auxilium et solatium humanae naturae sibi unitae subtraxit et ita semetipsum dereliquit, quatenus eandem cum patre et spiritu s. essentiam habet.* Quenſtedt a. a. O. S. 509.

4) Es wird deßwegen unterſchieden *inter desertionem, quae in gratiae divinae ad tempus subtractione desistit, et omnimodam ac perpetuam a Deo avulsionem: — ad hanc anima Jesu ob unionis hypostaticae indissolubile vinculum pervenire non potuit.* Quenſt. a. a. O. S. 511.

5) Quenſt. a. a. O. S. 256.: *Impertinenter pro sua sententia* (wie z. B. die Admonit. Neostad. S. 87. ſagt: *contra naturam et circumscriptam et creatam sunt: esse ubique, esse omnipotentem et omniscium simpliciter; haec demum sic sunt deitatis propria, ut humanitati realiter non communicentur, nisi verbum communicari pro uniri usurpetur.* S. 95.: *omniscientia divina non competit realiter humanae naturae) hunc locum* (Marc. 13, 32.) *adducunt Calviniani. Negat enim is saltem de Christo, secundum humanitatem in profundissima κενώσει posito, actum secundum omniscientiae, minime vero actum primum. Potuit Christus secundum carnem assumtam a primo conceptionis momento omnia, quia etiam in carne exinanita tota deitatis plenitudo habitavit, sed ob intervenientem spontaneam exinanitionem scientia illa uti noluit.*

ſich hatte, und die abſolute Macht über das Leben auch im Tode nicht verlor, ſoll gleichwohl wahrhaft und wirklich geſtorben und in einem Zuſtande geweſen ſeyn, in welchem alle Kräfte des Lebens in ihm erloſchen waren [56]). Kann es härtere Gegenſäze geben? Alles Menſchliche im Leben Chriſti wird nicht blos in dem Sinne etwas Freiwilliges, in welchem die Monophyſiten und Orthodoxen der alten Zeit auch die natürlichen Zuſtände (die πάθη ἀδιάβλητα) Chriſti von einem freien Willensact des Logos oder Chriſti abhängig machten, ſondern es erhält die rein negative Bedeutung eines Nichtgebrauchs der, der Menſchheit Chriſti immanenten und alle Schranken der Endlichkeit ſeiner menſchlichen Natur aufhebenden, göttlichen Majeſtät. Und doch ſoll die Ausgleichung und Einheit dieſer ſo ſchroffen Gegenſäze in der einfachen Beſtimmung liegen, daß was in der Wirklichkeit nicht iſt, und nicht in der äuſſern Erſcheinung hervortritt, darum gleichwohl an ſich vorhanden iſt.

An dieſem ſo künſtlich geſponnenen Faden läuft das Syſtem der lutheriſchen Theologie fort, um ſich in ſeiner höchſten Spize in ſich ſelbſt abzuſchließen, aber ſelbſt auf dieſer ſchwindlichten Höhe einer ſich ſelbſt tranſcendent gewordenen menſchlichen Natur entſpann ſich noch ein neuer Streit. An der Diſtinction zwiſchen Beſiz und Gebrauch hing die ſubtile Lehre, welche einerſeits den Doketismus abwehren, andererſeits die ganze Fülle der göttlichen Majeſtät auf den Boden eines menſchlichen Daſeyns verſezen ſollte; aber dieſen Meiſtern im Diſtinguiren, die alle Begriffe in ihre Unter-

56) Quenſt. a. a. O. S. 265.: *Utut Christus, qua homo, vere et naturaliter mortuus fuerit, tamen ipsi possessioni virtutis hujus vivificandi nihil inde decessit. Caro enim Christi etiam vere mortua et in morte semper suam subsistentiam habuit in λόγῳ et mansit vivifica et retinuit potestatem sumendi vitam.*

iebe ſo fein zu ſpalten wußten, daß ſie, was ſie mit der ten Hand gaben, mit der andern immer wieder nehmen unten [57]), drängte ſich hier noch eine Diſtinction auf, die an nicht unbeachtet laſſen durfte. Was man hat, kann an auch ungebraucht laſſen, aber der Nichtgebrauch kann, je achdem man es zu machen weiß, auch wieder ein Gebrauch yn: was man nicht laut und öffentlich thut, kann man ja enigſtens in der Stille und im Verborgenen thun. So uſchte man, nachdem man ſchon eine κτῆσις und χρῆσις atte, der χρῆσις ſelbſt wieder die Diſtinction der κρύψις id κένωσις ab, und es entſtund hieraus der durch ſeine holaſtiſche Subtilität ebenſoſehr als durch ſeine Aergerniß ebende Heftigkeit berüchtigt gewordene Streit, welchen die

---

7) Als weiterer Beleg dieſer Kunſt des Diſtinguirens mag hier die Antwort angeführt werden, welche die proteſtantiſchen Theologen auf die Frage gaben, ob Chriſtus auch als Menſch der natürliche Sohn Gottes ſey, oder ein Adoptivſohn? Man konnte nicht läugnen, *Christum, ut hominem, non esse filium Dei naturalem, cum assumta humana natura ex substantia Dei patris ab aeterno non sit genita,* deßwegen wollte man aber doch die orthodoxe Behauptung, daß Chriſtus auch nach ſeiner menſchlichen Natur der natürliche Sohn Gottes ſey, nicht fallen laſſen. Um beides zu vereinigen, machte man nun die Beſtimmung: *est Christus secundum humanam naturam filius Dei naturalis*, aber er iſt es nicht *naturaliter*, oder *essentialiter*, ſondern *personaliter*. Hiemit glaubte man die entgegengeſezte Behauptung des G. Calixt, welcher in einem Programm vom J. 1643 die Meinung, *Christum secundum carnem non esse filium Dei naturalem, sed adoptivum*, nicht blos für die wahrſcheinlichere, ſondern ſogar für die wahre erklärt, und ſie beſonders auf das Argument: *secundum quam naturam Christus nec est genitus ex substantia Dei patris, nec Deo patri similis, juxta eam non est filius Dei naturalis*, geſtüzt hatte, genügend widerlegt zu haben.

Theologen in Tübingen mit ihren Collegen in Gießen und Marburg führten. Seinen Ausgangspunct hatte der Streit in der in Beziehung auf die Lehre von der Allgegenwart der menſchlichen Natur Chriſti zur Sprache gekommenen Frage, wie der Begriff der göttlichen Allgegenwart überhaupt zu beſtimmen ſey, ob man ſich dieſelbe als ein bloßes Seyn bei den Creaturen, oder als eine in der Regierung der Welt ſich äuſſernde Thätigkeit zu denken habe [58]). Das Leztere wurde von den Gießnern Theologen, das Erſtere von den Tübingern behauptet, und in Folge dieſer verſchiedenen Begriffsbeſtim-

58) Die erſte Veranlaſſung gaben im J. 1616 die Admonitiones, welche der Gießener Theologe Balth. Menzer einer Schrift des Bremenſer Theologen Matth. Martini: De persona Christi, entgegenſezte. Da Menzer mit ſeiner Behauptung: *omnipraesentiam Dei consistere in operatione, seu rerum omnium gubernatione*, die Zuſtimmung ſeiner Collegen Winkelmann und Geſenius nicht erhalten konnte, ſo wandte er ſich an den Kanzler der Tübinger Univerſität Hafenreffer, um deſſen Meinung hierüber zu vernehmen. Die Antwort erfolgte in einem Facultätsgutachten im J. 1619, in welchem die Tübinger Theologen, Luc. Oſiander, Melch. Nicolai, Theod. Thumm, ſich gegen Menzer's Anſicht erklärten. In demſelben Jahr erſchien Lucas Oſiander in Tübingen mit der Diss. de Christi hominis apud omnes creaturas praesentia divina universali auf dem Kampfplaz, welchem Winkelmann in Gieſſen mit einer Diss. de gloria et majestate Christi, quam ut homo in tempore accepit, entgegentrat. Menzer's Mitkämpfer wurde in der Folge beſonders Juſtus Feuerborn in Marburg. Unter den zahlreichen Schriften, welche über dieſe Materie erſchienen, zeichnen ſich beſonders aus des Tübinger Theologen Theod. Thumm: *Ταπεινωσιγραφία* sacra, und Feuerborn's *Κενωσιγραφία Χριστολογική*, nebſt deſſen neuer theol. Diss. einer *σκιαγραφία* de divinae majestatis Christo juxta carnem communicatae, in statu exinanitionis particulari et in subsecuto statu exaltationis universali usurpatione.

mung nahmen die Leztern an, daß Christus die Allgegenwart seiner menschlichen Natur auch im Stande der Erniedrigung gehabt habe, die Erstern aber verneinten es. Nach der Lehre der Tübinger Theologen hatte Christus nach seiner menschlichen Natur im Stande der Erniedrigung sosehr den steten und ununterbrochenen Gebrauch der ihm vermöge der persönlichen Vereinigung der Naturen mitgetheilten Allmacht und Allgegenwart, daß er selbst im Momente seines Todes Himmel und Erde mit seiner Allmacht und Allgegenwart regierte, nur that er dieß im Verborgenen. In Beziehung auf das hoheprieſterliche Amt jedoch nahmen sie an, daß Christus den Zweck der Menschwerdung, die Erlösung der Menschen, durch sein Leiden und seinen Tod zu realisiren nicht im Stande gewesen wäre, wenn er nicht den reflexen Gebrauch zurückgezogen und in Ansehung seines eigenen Leibs aufgehoben hätte, des directen Gebrauchs seiner Majestät aber, der sich nicht auf ihn selbst, sondern auf die Creaturen bezog, enthielt er sich nicht. Aus diesem Grunde hatte daher auch seine auf seine Auferstehung folgende Erhöhung für sein hoheprieſterliches Amt eine andere Bedeutung, als für sein königliches. Nur für jenes, nicht aber für dieses war sie eine wahre und reale Erhöhung, weil er schon im Momente seiner Menschwerdung sosehr im vollsten und eigentlichsten Sinne erhöht worden war, daß seine spätere Erhöhung nach seiner Auferstehung ihm nichts an sich Neues ertheilen konnte, sondern nur die schon vorhandene aber noch durch die Knechtsgestalt verhüllte Majestät in ihr helles Licht sezte. Dieß schien den genannten Theologen die nothwendige Folge der persönlichen Unio zu seyn, und von demselben Gesichtspunct aus glaubten sie daher auch den wahren Begriff derselben ohne die Annahme, daß Christus einen, wenn auch geheimen, doch steten Gebrauch von seiner göttlichen Majestät gemacht habe, nicht festhalten zu können. Bei einer so tiefen und innerlichen Durchdringung der einen Natur durch die andere

ſollte auch in Beziehung auf die Creaturen die Gegenwart der einen Natur nicht ohne die der andern gedacht werden können. Hielten ſich die Tübinger Theologen an den Begriff der Unio auf eine Weiſe, die ſie auch in der κένωσις nur eine κρύψις, keinen Nichtgebrauch, ſondern nur einen geheimen Gebrauch ſehen ließ, ſo urgirten dagegen die Gegner um ſo mehr den Begriff der κένωσις, die ihnen keine wahre und wirkliche Entäuſſerung zu ſeyn ſchien, wenn Chriſtus alles dasjenige, in deſſen Entäuſſerung eben der Zuſtand der κένωσις beſtehen ſollte, gleichwohl, ſey es auch im Stillen, ausgeübt haben würde. Die Knechtsgeſtalt kann nur das Gegentheil der Gottesgeſtalt ſeyn, gehört nun zur Gottesgeſtalt die Majeſtät der göttlichen Allgegenwart bei den Creaturen, ſo muß Chriſtus in ſeiner Knechtsgeſtalt als Menſch auf dieſelbe Verzicht geleiſtet haben. Auch wäre es doch, wurde weiter bemerkt, ein gar zu großer Widerſpruch, anzunehmen, daß Chriſtus in demſelben Moment, in welchem er am Kreuze hing und in der Empfindung des göttlichen Zorns mit aller Troſtloſigkeit des Verlaſſenſeyns zu ringen hatte, auf dem Thron der göttlichen Majeſtät ſaß. Wie wäre denn ſein Leiden zur Erlöſung der Menſchen ein wahres und wirkliches geweſen, wenn er damals nur auf den vollen Gebrauch der göttlichen Majeſtät Verzicht geleiſtet hätte? In ihrem vollen Umfange manifeſtirt ſich ja ſeine göttliche Majeſtät auch jezt noch nicht, im Zuſtande ſeiner Erhöhung: wie gering würde daher das Moment ſeyn, durch das ſich der Zuſtand ſeiner Erhöhung, wie er die Folge ſeiner Auferſtehung war, von ſeinem früheren Zuſtand unterſcheidet, wenn er zuvor ſchon zur Rechten Gottes erhöht geweſen wäre! Auſſerdem wieſen dieſelben Theologen insbeſondere auch noch auf die Abſurditäten hin, die ſich aus der Behauptung der Tübinger ergaben. Würde Chriſtus ſchon ſeit dem Moment ſeiner Empfängniß bei allen Creaturen unmittelbar und ſubſtanziell gegenwärtig geweſen ſeyn,

ſo folgen ja hieraus die unentwirrbaren Schwierigkeiten, daß der Leib Chriſti zu derſelben Zeit, in welcher er noch im Mutterleibe der Jungfrau lag, auſſerhalb des Mutterleibs war [59]), daß er, während er aus dem Mutterleibe hervorging, zugleich im Mutterleibe blieb, und wenn Chriſtus nach ſeinem Fleiſche auch im Tode allgegenwärtig geweſen wäre, ſo müßte man ja behaupten, daß ſein geſtorbener, gekreuzigter und ſodann begrabener Leib bei allen und jeden Creaturen, ſomit auch bei ſeiner Seele im Paradieſe unmittelbar gegenwärtig war, wodurch die Wahrheit ſeines Todes und Begräbniſſes geläugnet werde, weil im Tode der Körper von allen Thätigkeiten des Lebens ruhe, die unmittelbare Weltregierung aber doch auch eine Aeuſſerung der Lebensthätigkeit geweſen wäre; endlich, wenn im Triduum des Todes die Seele Chriſti von ſeinem Leibe getrennt war, ob ſich denn denken laſſe, daß auch damals der entſeelte Leib mit göttlicher Allwiſſenheit alles im ganzen Univerſum regiert habe? Alle dieſe ſo bedenklichen Conſequenzen glaubten die Gegner der κρύψις durch ihre κένωσις abgeſchnitten zu haben, bedenkt man aber, daß dieſe κένωσις wenn auch keine χρῆσις doch immer noch eine κτῆσις war, ſo ſieht man, an welchen dünnen Fäden dieſe ganze Controverſe ſich hinzieht, und wie ſchwach die Realität des Todes und Begräbniſſes begründet iſt, wenn auch die Theologen der Gegenpartei dem geſtorbenen und im Grabe ruhenden Leibe Chriſti den immanenten Beſiz der abſoluten göttlichen Lebenskraft zuſchrieben [60]). Da es jedoch immerhin beſſer war, zur Abwehr des in das Syſtem her-

59) Ja ſogar, *quod corpus Christi si non localiter, attamen illocaliter, in utero omnium virginum, mulierum, puerorum, virorum, sive, quod substantialiter divine praesens apud quemlibet cujuslibet hominis uterum fuerit.* Feuerborn Σκιαγραφ. Diss. 7. §. 80 f. §. 142. 144.

60) Vgl. oben S. 449.

einbrechenden Doketismus etwas als gar nichts zu thun, ſo kann man ſich nicht wundern, daß die, ſelbſt durch fürſtliches Einſchreiten zur Schlichtung des Streits zwiſchen den würtembergiſchen und heſſiſchen Theologen aufgerufenen, ſächſiſchen in der Hauptſache auf die heſſiſche Seite traten, und durch die gegebene Entſcheidung [61]) das Syſtem der lutheri-

61) Auf Befehl des Churfürſten von Sachſen Joh. Georg erſchien im J. 1624 eine Solida verboque Dei et libro christianae concordiae congrua decisio, an welcher der ſächſiſche Hofprediger Hoe von Hoenegg den Hauptantheil hatte. Die Tübinger Theologen konnten ſich nicht enthalten, dieſer decisio saxonica eine ſcharfe Gegenſchrift unter dem milden Titel einer amica admonitio entgegenzuſezen, auf welche die Sachſen noch eine necessaria et inevitabilis apologia im J. 1625 folgen ließen, worauf der Streit, oder dieſer neue lutheriſche Kazenkrieg, wie ihn die Jeſuiten in Ingolſtadt nannten, vor dem ernſtern Geräuſch der Waffen des dreißigjährigen Kriegs verſtummte. Die Hauptſäze der ſächſiſchen decisio ſind: *Non statuimus, quod toto humiliationis tempore Christus, ut homo, nullatenus et ne quidem particulariter et interdum regiam suam majestatem exeruerit, sed constanter affirmanus, quod eam liberrime usurpaverit, quando, quomodo et ubi voluerit, ut et mari imperavit* (ſo viel wurde den Tübinger Theologen zugegeben, übrigens nach den Beſtimmungen der F. C., welche S. 767 ſagt: *eam majestatem, ut D. Lutherus docet, in statu suae humiliationis secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit*, was daher auch die Heſſen nicht läugneten); *sed hoc negamus, Christum, ut hominem, statim ab incarnatione semper plene et universaliter exeruisse suam divinam majestatem omnipotentiae et omnipraesentiae, quia exinanitionis ratio non patitur, et Christus non potuisset capi, crucifigi et mori, si omnipotentiam et omnipraesentiam plene et universaliter usurpare voluisset.* Vgl. Cotta Diss. qua historia doctrinae de duplici statu Christi edisseritur, in Gerhard's

schen Theologie auch in diesem Puncte für die Zukunft fixirten. Den folgenden Theologen blieb nun nur übrig, das in sich geschlossene System mit seinen stehenden Bestimmungen vorzutragen, und selbst ein Chr. M. Pfaff, welcher doch sonst das hergebrachte orthodoxe System schon mit einer mica salis verstanden wissen wollte, um von andern schon in das achtzehente Jahrhundert hinüberreichenden Theologen nichts zu sagen, machte hier noch ganz in der alten Weise den Vertheidiger der Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi [62]).

Vergleicht man die beiden Theorien, welche in allen diesen Controversen als die äussersten Gegensäze einander gegenüberstehen, die lutherische und die reformirte, so kann es leicht als ein Vorzug der erstern vor der leztern erscheinen, daß sie auf eine reellere gegenseitige Durchdringung der beiden Naturen hinarbeitete, und das Band der persönlichen Einheit tiefer und inniger zu knüpfen suchte. Allein dieser Vorzug ist ein blos scheinbarer, alle Anstrengungen, welche die lutherische Dogmatik machte, führten sie keinen Schritt weiter, ja sie gerieth dadurch nur in neue unauflösbare Verwicklungen. Um die Naturen einander näher zu bringen, trennte man die Eigenschaften von den Naturen; wenn es nun aber auch der lutherischen Theorie gelungen wäre, einen tieferen Grund der Vermittlung in den Eigenschaften zu gewinnen, so stunden ihr dafür nicht nur die Substanzen der Naturen selbst um so schroffer und unvermittelter auseinander, sondern es wurde auch das ganze Verhältniß ein einseitiges. So lange man es nur mit den Naturen selbst zu thun hatte, konnte man doch von einer gegenseitigen Gemeinschaft der

---

Loci theol. T. IV. S. 60 f. Quenst. a. a. O. S. 560. Planck, Geschichte der protest. Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des achtz. Jahrh. 1831. S. 65 f.

62) Instit. theol. dogm. et mor. 1720. S. 350. vgl. S. 248.

Leib aber durfte ſo oder anders jedenfalls nicht fehlen [64]). Gehen wir auf den lezten Grund dieſes Intereſſes für das

64) In dem conſtanten Widerſpruch der reformirten Theologen (nur Wenige machten eine Ausnahme, wie Gisbert Voëtius Problem. de Deo II, 9.) gegen die Behauptung der lutheriſchen, daß ein Körper zugleich an mehreren Orten ſeyn könne, zeigt ſich uns der Gegenſaz des philoſophiſchen und theologiſchen Intereſſes, wie es auch auf dem rein ſupranaturaliſtiſchen Standpunct, auf welchem beide Theile ſtunden, ſich geltend macht. Die Philoſophie wird es ſich nie nehmen laſſen können, daß räumliche Ausdehnung und Materialität weſentliche Eigenſchaften eines Körpers ſind. Wenn aber freilich ſelbſt ein Leibniz (Lettres de M. de Leibniz et de M. Pellisson, Opp. ed. Dut. T. I. S. 718. und Diss. de conformit. fidei cum ratione §. 18.) behaupten konnte, es laſſe ſich nicht beweiſen, daß die reale Gegenwart des Leibs Chriſti an mehreren Orten einen Widerſpruch in ſich ſchließe, weil man ja überhaupt nicht wiſſe, worin das Weſen eines Körpers beſtehe, oder ein Anhänger der Leibniz-Wolfiſchen Philoſophie, wie Canz in dem Usus philos. Leibn. S. 328., das Weſen des Körpers nicht blos in die *materia* und *essentia*, ſondern auch die *natura*, d. h. die *vires motrices*, ſezte und ſo herausbrachte: *nihil obstat, quo minus vires Dei immensae corpus, omnia per id operando in omnibus, sistant omnipraesens*, ſo ſehen wir hieraus, wie die tranſcendenteſten Säze der Theologie doch immer wieder in der tranſkendenten Metaphyſik jener Zeit einen Anknüpfungspunct fanden. Die Ubiquität des Leibs fällt, ſo betrachtet, ganz zuſammen mit dem Ding an ſich, das ja auch Kant noch aus der alten Metaphyſik ſtehen ließ. Gibt es ein unbekanntes Etwas der Dinge, das hinter der Welt der Erſcheinungen liegt, ſo kann man daraus machen, was man will, es kann auch das gerade Gegentheil von allem demjenigen ſeyn, was in der Welt der Erſcheinungen zum Weſen eines Körpers gehört. Die doppelte Gegenwart des Leibs, welche die lutheriſchen Theologen unterſchieden, die ſichtbare und die unſichtbare, iſt in der That nichts anderes als der Gegenſaz des Dings an ſich und der Erſchei-

Daſeyn des Leibs, in das die lutheriſche Theorie, als ihr Endreſultat, ausläuft, zurück, ſo kann er nur in dem völlig inhaltsleeren, ungeiſtigen Begriff von dem Weſen Gottes, von welchem man ausging, gefunden werden. Wie kann denn von einer realen Einheit Gottes und des Menſchen die Rede ſeyn, wenn man über das Weſen Gottes nichts anders zu ſagen weiß, als das rein Negative, daß Gott die abſtracte unterſchiedsloſe Einheit iſt, in welcher alle poſitiven Beſtimmungen zur ſchlechthinigen Einheit ſich aufheben? Auf der einen Seite hatte man alſo dieſes Negative als ſchlechthinige Unendlichkeit, auf der andern Seite eine menſchliche Natur, deren ſubſtanziellen Begriff man, nachdem man ſie zu einem ſubjectloſen Subſtrat gemacht hatte, nur in den Leib ſezen konnte. Aus der Combination dieſer beiden Elemente ergab ſich die Unendlichkeit, oder Allgegenwart des Leibs, welche die characteriſtiſche Unterſcheidungslehre der lutheriſchen Lehre von der Perſon Chriſti iſt, ſofern ſie ſich in ihrer ſtrengeren Conſequenz von der Lehre der reformirten Kirche hauptſächlich durch ihre Anſicht vom Leibe Chriſti unterſcheidet [65]). Aus demſelben rein negativen und ungeiſtigen Begriff

---

nung in ſeiner ganzen Schroffheit, und es iſt auch hieraus zu ſehen, wie die lutheriſche Theorie immer wieder darauf zurückkam, die Eigenſchaften von dem Weſen zu trennen. Nur zeigt ſich zugleich eine neue Inconſequenz darin, daß ſie bei dieſer Trennung der Eigenſchaften von dem Weſen in Anſehung des Leibs die Eigenſchaften fallen ließen, um ſich nur an das Weſen zu halten, in Beziehung auf die Gottheit aber eine reale Einheit des Menſchen mit Gott für möglich hielten, wenn ſie auch blos in die Eigenſchaften Gottes geſezt wurde, daß ſie alſo das einemal die Eigenſchaften mit dem Weſen identiſch nahmen, das anderemal beide, die Eigenſchaften und das Weſen, in das Verhältniß des Widerſpruchs zu einander ſezten.

65) In dieſer ſtrengen Conſequenz wenigſtens zeigt die Lehre der proteſtantiſchen Theologen ihr Intereſſe am vernünftigen Den-

von dem Weſen Gottes erklärt ſich auch allein jene Einſeitigkeit in der Beſtimmung des Verhältniſſes des Göttlichen

ken. Wie ſehr ſie aber, abgeſehen von dieſem formellen Denken, alles ſpeculative Denken ausgeſchloſſen wiſſen will, iſt am beſten aus der Antwort zu ſehen, welche ſie auf die vielbeſprochene Frage gibt, ob Chriſtus auch ohne den Sündenfall Menſch geworden ſeyn würde? Dieſe Frage verneinen die proteſtantiſchen Theologen ſchlechthin, und zwar aus dem Grunde, weil der Wille Gottes überhaupt nicht *a priori*, ſondern nur *a posteriori* erkannt werden könne, d. h. nur aus der Schrift oder aus dem Thatſächlichen der Offenbarung. *Fatemur quidem*, ſagt Quenſtedt a. a. O. S. 156., *si voluisset Deus perficere universum, illudque complere ex illo triplici rerum ordine, naturae, gratiae et unionis hypostaticae, potuisse id quidem etiam sine ulla occasione peccati, non tamen inde sequitur, hoc de facto Deum voluisse; haec enim voluntas Dei non ex conjectura desumenda, sed ex scriptura deducenda, quia non obstante quacunque conventientia ex parte creaturae potest Deus aliud, quod sibi placet, ordinare.* Ueber der Nothwendigkeit, welche man aus Gründen der Vernunft ausſchließen will, ſteht daher immer noch die ſchlechthinige Willkür Gottes, und es kommt ſomit auch nicht darauf an, ob die menſchliche Natur an ſich der Vereinigung mit der Gottheit fähig iſt. *Incarnatio enim non est bonum naturae humanae debitum, sed potius divinae bonitatis misericordiae et amoris maximum argumentum.* Wie Thomas von Aquino unterſcheidet Quenſtedt zwiſchen einer *capacitas creaturae secundum potentiam naturalem* und einer *capacitas alicujus creaturae secundum potentiam obedientiae*, das Hauptargument aber gegen die Behauptung der Gegner iſt, daß *propositionis consequentia nititur rationis figmento, quod in mysteriis fidei locum non habet.* — Dem A. Oſiander, welcher gleichfalls hier hauptſächlich beſtritten wird, wird beſonders das Falſche ſeiner Hypotheſe entgegengehalten, *imaginem Dei esse imaginem filii Dei incarnati, seu formam humanae Christi naturae in mente divina praeconceptam.*

) Menſchlichen. Sollen Gott und Menſch auf reale Weiſe
is werden, ſo muß Gott mit dem Menſchen und der
nſch mit Gott Eins werden. Die Einheit des Menſchen
Gott konnte man dadurch realiſiren, daß man in der
ıſchlichen Natur die Schranken der Endlichkeit aufhob: wie
nte man aber auf der andern gegenüberſtehenden göttli-
ı Seite in das Weſen Gottes die Beſtimmung der End-
keit ſezen, wenn das Weſen Gottes an ſich ſo beſtimmt
r, daß jede die Unendlichkeit Gottes negirende Endlichkeit
on ausgeſchloſſen werden mußte? Iſt Gott die Negation
s Endlichen, ſo kann dieſe Negation, ohne daß das Weſen
ttes aufgehoben wird, nicht ſelbſt wieder negirt werden.
endarum bleibt hier ein völlig einſeitiges Verhältniß, es
n der Natur der Sache nach zu keiner wahren Menſch-
dung kommen, es iſt nur ein eitles Ringen, mit welchem
e Theorie an der Beſtimmung eines Begriffs ſich zer-
eitet, in welchen, weil er an ſich keinen Inhalt hat, auch
ein Inhalt hineinzubringen iſt. Aus dieſem Labyrinth ſich
ner wieder in ſich ſelbſt verwickelnder und ſich ſelbſt auf-
ender Beſtimmungen gibt es keinen andern Ausweg, als
den Einen, daß man dieſe tranſcendente Theorie aus der
eiſtigen Region, in welcher ſie ſchwebt und nirgends einen
n Haltpunct finden kann, auf den Boden des Geiſtes
iberzieht, auf welchem allein ihre ungelösten Räthſel ge-
werden können. Nur der Geiſt kann ſich verendlichen,
in ſeiner Endlichkeit ſich zur Unendlichkeit ſeines Weſens
eben, nur im Geiſt iſt das Band einer realen Einheit
ttes und des Menſchen wahrhaft geknüpft, weil das We-
des Geiſtes an ſich die Einheit des Endlichen und Un-
lichen iſt. Und wenn die Allgegenwart des Leibs die
: Conſequenz der alten Theorie war, welche ganz andere
)eutung hat die Allgegenwart des Geiſtes, die Allgegen-
rt des in der Idee des Gottmenſchen ſeiner Einheit mit
ı Unendlichen ſich bewußten, und in der Geſammtheit der

Individuen ſich ſelbſt gegenwärtigen, ſowohl endlichen als unendlichen Geiſtes [66])!

66) Was Dorner (Entw.Geſch. der Lehre von der Perſ. Chr. S. 176.) über den von Sartorius (Dorp. Beiträge I. S. 306 f.) gemachten Verſuch einer Rechtfertigung der altlutheriſchen Lehre in der Kürze ſehr richtig bemerkt hat, überhebt mich der Mühe, über ſolche Halbheiten, welchen man, da ſie ohne alle Ahnung eines conſequenten Denkens ſind, mit dem Prädicate des Scharfſinns noch zu viel Ehre erweist, ein weiteres Wort zu verlieren. Wenn aber Dorner ſelbſt die lutheriſche Lehre von der *communicatio idiomatum* ein Kleinod für die Wiſſenſchaft nennt, und die Mängel des Syſtems nur in der unvollſtändigen inconſequenten Durchführung jener Lehre finden will, wodurch freilich die ganze Vorſtellung von der Perſon Chriſti etwas Monſtröſes bekommen habe, ſo möchte ich fragen, ob denn jene Inconſequenz nur ein ſo zufälliger Mangel des Syſtems war? Dorner ſelbſt geſteht ja S. 182., daß die lutheriſche Lehre von der Mittheilung der Eigenſchaften deßwegen nothwendig habe mißlingen müſſen, weil ſie von der Vorausſezung einer urſprünglichen Zweiheit der Naturen ausging. Denkt man ſich aber die Zweiheit der Naturen hinweg, ſo kann ja von einer *communicatio idiomatum* gar nicht mehr die Rede ſeyn. Vergleicht man freilich das Reſultat, mit welchem die Dorner'ſche Schrift S. 528. ſchließt, mit der Forderung, welche S. 143. gemacht wird, eine Chriſtologie ohne jene Vorausſezung zu verſuchen, ſo weiß man in der That nicht, welcher weſentliche Unterſchied zwiſchen einer Chriſtologie mit und einer ohne jene Vorausſezung ſtattfinden ſoll, ob Dorner die Conceſſion, welche er S. 183. macht, für das Folgende genug erwogen hat. Wäre dieß, ſo ſollte man auch darüber nähere Auskunft finden, welcher Art die Eine Natur iſt, welche an die Stelle der urſprünglichen Zweiheit der Naturen treten ſoll.

Zweiter Abſchnitt.

Die von der Philoſophie ausgehende Entwicklung.

Erſtes Kapitel.

Die Reformation und die neue Epoche der Philoſophie. Carteſius.

Der vorangehende Abſchnitt begreift, wenn wir ihn von ſeinem Anfang bis zu ſeinem Ende durchlaufen, eine gleichartige Reihe von Erſcheinungen in ſich. Es iſt die Religion, oder näher die Theologie, auf deren Boden die ganze Bewegung, welche wir vor uns ſehen, erfolgt. Nachdem die Theologie des Mittelalters ihren Lauf vollendet hatte, aber auch bei dem Reſultat ſtehen geblieben war, daß der Geiſt durch die Tranſcendenz, Aeuſſerlichkeit und Materialität ihres Inhalts ſich von ihr zurückgeſtoßen und in ſich zurückgetrieben ſah, war ebendamit eine neue Epoche eingetreten. Das negative Verhältniß, in welches der Geiſt zu einem ihm fremd gewordenen Object gekommen war, ſchloß in dem dem Geiſt darüber aufgegangenen Bewußtſeyn von ſelbſt das Princip einer neuen Bewegung in ſich, das in der Reformation ins Daſeyn trat. Wie die Reformation einen weſentlich religiöſen Character hat, ſo war es das religiöſe Intereſſe, das zuerſt die Feſſeln zerbrach, welche der Geiſt von ſich abſchütteln mußte, wenn er zu ſeiner Freiheit gelangen ſollte. Das

religiöſe Intereſſe, das die Reformation hervorrief, iſt aber ſelbſt nur ein Moment des Proceſſes, deſſen Verlauf hier ſeinen Anfang nahm. Das Jahrhundert der Reformation iſt auch der Beginn einer neuen Epoche der Philoſophie, und es kommt vor allem darauf an, das Verhältniß dieſer beiden, von verſchiedenen Puncten ausgehenden, und ihre eigenen Sphären durchlaufenden, aber gleichwohl in der engſten Beziehung zu einander ſtehenden und ſich immer näher berührenden Bewegungen richtig aufzufaſſen. Wie die Reformation die Befreiung des religiöſen Subjects von der Auctorität der Kirche und der Tradition war, oder die Spaltung des Dogma in den Gegenſaz des Katholicismus und Proteſtantismus, weil das religiöſe Subject gegen Vorausſezungen, welche ihm nicht mehr als abſolute Wahrheit gelten konnten, ſich nur proteſtirend verhalten konnte, ſo konnte die neue Epoche der Philoſophie nur dadurch beginnen, daß ſich die Philoſophie von der Theologie, mit welcher ſie bisher noch völlig verſchlungen und zuſammengewachſen war, losriß und ſich zu ihr in einen Gegenſaz ſezte, welcher mit dem religiöſen Gegenſaze des Katholicismus und Proteſtantismus die größte Analogie hat, und nur darin von ihm verſchieden iſt, daß die Philoſophie, um ihr Princip in ſich ſelbſt zu haben, auch die Vorausſezungen fallen laſſen muß, von welchen die Theologie oder das religiöſe Intereſſe, ohne in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu kommen, ſich nicht trennen kann. Der Proceß des Geiſtes ſelbſt aber, durch welchen der eine wie der andere Gegenſaz entſtund, iſt hier wie dort derſelbe, die Emancipation des Subjects von einer äuſſern Auctorität, von welcher es frei werden muß, um zu ſich ſelbſt zu kommen, und ſich der ganzen Innerlichkeit ſeines Weſens bewußt zu werden. Konnte die Reformation die Aufgabe, welche ihr vorlag, nur dadurch löſen, daß ſie die religiöſe Wahrheit auf den göttlichen Grund der heiligen Schrift zurückführte, weil der Geiſt nur auf dieſer Grundlage die Selbſtgewißheit ge-

winnen kann, ohne welche es für ihn keine innere Befriedigung und Beruhigung, und ebendamit auch keine wahre Freiheit gibt, so lag (wie man längst von einem doppelten, dem Menschen zur Erkenntniß seiner selbst und Gottes gegebenen Buche gesprochen hat), noch ein anderes Buch, durch dessen Inhalt er zum Bewußtseyn seiner selbst gelangen sollte, vor ihm aufgeschlagen, das Buch der Natur. In der That steht das Studium der Natur, wie es von Baco von Verulam in seiner Nothwendigkeit erkannt und durch Versuche und Beobachtungen, so wie durch die aus ihnen abstrahirten Grundsäze und Regeln methodisch begründet wurde, in demselben Verhältniß zur scholastischen Metaphysik, in welchem die auf dem festen Princip der Schrift ruhende protestantische Dogmatik zur scholastischen Theologie steht. Wie der Geist aus der Transcendenz der scholastischen Theologie erst dadurch zurückkehrte, daß er auf dem Boden der heiligen Schrift festen Fuß faßte, so mußte auch die Metaphysik zur Physik werden, und der Geist an der Natur und Erfahrung erst wieder lernen, was die Wirklichkeit ist, und erst nachdem er an der Beobachtung und Erforschung der Natur sich versucht, und seine Kräfte gestärkt und dadurch sich über sich selbst orientirt hatte, konnte er auch den tiefergehenden Blick in sich selbst zurücklenken und sich über sich selbst, seine ganze Stellung zur Objectivität, das Denken an sich als das eigentliche Element seines Wesens Rechenschaft geben.

Es ist dasselbe Princip der Bewegung, von welchem sowohl das reinphilosophische, als das religiös theologische Interesse seinen Ausgang genommen hat, ebendeßwegen ist auch die Aufgabe, mit welcher sich die Philosophie beschäftigt, in lezter Beziehung dieselbe, wie die der Theologie, das absolute Wesen Gottes dem denkenden Bewußtseyn näher zu bringen. In der Lehre von Gott, in welcher allein die Philosophie zu der Idee des Absoluten sich erheben kann, durch welche sie zur Wissenschaft des Absoluten wird, haben die Bestrebungen

beider, der Philoſophie und der Theologie, ihr gemeinſames Object und ihr gemeinſames Ziel. Wie wichtig und nothwendig es aber war, daß der von dem kirchlichen Dogma ausgegangenen Entwicklung eine andere zur Seite ging, welche ſich in einer freieren und weiteren Sphäre bewegen konnte, zeigt das Reſultat, zu welchem der vorangehende Abſchnitt geführt hat, von ſelbſt. So groß auch der Aufſchwung geweſen war, welchen der Geiſt in dem Princip der Reformation genommen hatte, ſo lag es doch nicht nur in der Natur des religiöſen Intereſſes, daß ſo manche Vorausſezungen noch ſtehen blieben, die nur als eine hemmende Schranke erſcheinen konnten, ſondern es hatten auch die gewaltigen Erſchütterungen, welche das kirchliche Dogma von ſo vielen Seiten her zu erfahren hatte, nur die Folge gehabt, daß man um ſo mehr auch wieder an dem Alten und kirchlich Ueberlieferten feſthalten zu müſſen glaubte, und das Princip der Reformation konnte daher zunächſt noch nicht den durchgreifenden Einfluß gewinnen, deſſen es an ſich fähig geweſen wäre. Der ſtarre tranſcendente Dogmatismus, in welchem die proteſtantiſche Theologie, wie ſie ſich beſonders im ſiebzehnten Jahrhundert geſtaltete, ihr urſprüngliches Lebensprincip völlig verloren zu haben ſchien, mußte ſelbſt erſt wieder durchbrochen werden, wenn das proteſtantiſche Princip in ſeiner freien Entwicklung nicht gehemmt werden ſollte, wie hätte aber dieß geſchehen können, wenn nicht auſſerhalb des kirchlichen Dogma eine ſchon begonnene Bewegung demſelben Ziele entgegengeführt hätte?

Indem wir uns nun auf dieſe andere Seite des Entwicklungsgangs unſerer Periode hinüberwenden, haben wir hauptſächlich darauf zu ſehen, wie die Philoſophie von ihrem eigenthümlichen Standpuncte aus den Begriff Gottes auffaßte und beſtimmte, welchen Inhalt ſie ihm zu geben wußte, ob und wie es ihr gelang, die Widerſprüche auszugleichen,

über welche die Theologie in allen bisher von ihr gemachten Verſuchen nicht hinwegzukommen im Stande war.

Daß der durch die Reformation ſeiner religiöſen Seite nach ins Daſeyn getretene Proteſtantismus auch das Princip der neuern Philoſophie iſt, iſt in dem Begründer der neuen Epoche der Philoſophie aufs entſchiedenſte ausgeſprochen [1]). Carteſius und Luther können, aus dieſem Geſichtspunct betrachtet, mit allem Rechte einander gegenübergeſtellt werden [2]). Die Macht eines neuen, Epoche machenden, eine ganz neue Welt in ſich ſchließenden Princips tritt uns in beiden ſchon in den allgemeinen Grundſäzen, durch welche ſie ſelbſt ihre geſchichtliche Erſcheinung characteriſtiſch bezeichnet haben, in ihrer ganzen Bedeutung entgegen. Wie Luther gegen alle Macht und Auctorität der Kirche, der Päpſte und Concilien aus dem Grunde proteſtirte, weil ſie ſo oft geirrt und ſich ſelbſt widerſprochen haben, und ihre Wahrheit nur inſofern anerkannt wiſſen wollte, ſofern ſie durch Zeugniſſe der Schrift, oder evidente Vernunftgründe bewieſen werden könnte, ſo ſtellte auch Carteſius ein gleiches Princip der Proteſtation an die Spize ſeiner Philoſophie. Als Proteſtation gegen die äuſſere Auctorität, gegen die Realität, welche der äuſſeren ſinnlichen

1) Man vgl. neben Hegel Geſch. der Philoſ. Bd. III. S. 330 f. Feuerbach Geſch. der neuern Philoſophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza. 1833. S. 219 f. Erdmann, Verſuch einer wiſſenſchaftl. Darſtellung der Geſch. der neuern Philoſophie. 1834. I. 1. S. 155 f.

2) „Wenn es bei Carteſius heißt: Ich denke, ich bin, d. h. mein Denken iſt mein Seyn, ſo heißt es dagegen bei Luther: mein Glauben iſt mein Seyn. Wie jener die Einheit von Denken und Seyn und als dieſe Einheit den Geiſt, deſſen Seyn nur das Denken iſt, erkennt und als Princip der Philoſophie ſezt, ſo erfaßt dagegen dieſer die Einheit von Glauben und Seyn, und ſpricht dieſe als Religion aus.“ Feuerbach a. a. O. S. 22.

Individuen ſich ſelbſt gegenwärtigen, ſowohl endlichen als unendlichen Geiſtes [66])!

66) Was Dorner (Entw.Geſch. der Lehre von der Perſ. Chr. S. 176.) über den von Sartorius (Dorp. Beiträge I. S. 306 f.) gemachten Verſuch einer Rechtfertigung der altlutheriſchen Lehre in der Kürze ſehr richtig bemerkt hat, überhebt mich der Mühe, über ſolche Halbheiten, welchen man, da ſie ohne alle Ahnung eines conſequenten Denkens ſind, mit dem Prädicate des Scharfſinns noch zu viel Ehre erweist, ein weiteres Wort zu verlieren. Wenn aber Dorner ſelbſt die lutheriſche Lehre von der *communicatio idiomatum* ein Kleinod für die Wiſſenſchaft nennt, und die Mängel des Syſtems nur in der unvollſtändigen inconſequenten Durchführung jener Lehre finden will, wodurch freilich die ganze Vorſtellung von der Perſon Chriſti etwas Monſtröſes bekommen habe, ſo möchte ich fragen, ob denn jene Inconſequenz nur ein ſo zufälliger Mangel des Syſtems war? Dorner ſelbſt geſteht ja S. 182., daß die lutheriſche Lehre von der Mittheilung der Eigenſchaften deßwegen nothwendig habe mißlingen müſſen, weil ſie von der Vorausſezung einer urſprünglichen Zweiheit der Naturen ausging. Denkt man ſich aber die Zweiheit der Naturen hinweg, ſo kann ja von einer *communicatio idiomatum* gar nicht mehr die Rede ſeyn. Vergleicht man freilich das Reſultat, mit welchem die Dorner'ſche Schrift S. 528. ſchließt, mit der Forderung, welche S. 143. gemacht wird, eine Chriſtologie ohne jene Vorausſezung zu verſuchen, ſo weiß man in der That nicht, welcher weſentliche Unterſchied zwiſchen einer Chriſtologie mit und einer ohne jene Vorausſezung ſtattfinden ſoll, ob Dorner die Conceſſion, welche er S. 183. macht, für das Folgende genug erwogen hat. Wäre dieß, ſo ſollte man auch darüber nähere Auskunft finden, welcher Art die Eine Natur iſt, welche an die Stelle der urſprünglichen Zweiheit der Naturen treten ſoll.

Zweiter Abſchnitt.

Die von der Philoſophie ausgehende Entwicklung.

Erſtes Kapitel.

Die Reformation und die neue Epoche der Philoſophie. Carteſius.

Der vorangehende Abſchnitt begreift, wenn wir ihn von einem Anfang bis zu ſeinem Ende durchlaufen, eine gleichartige Reihe von Erſcheinungen in ſich. Es iſt die Religion, oder näher die Theologie, auf deren Boden die ganze Bewegung, welche wir vor uns ſehen, erfolgt. Nachdem die Theologie des Mittelalters ihren Lauf vollendet hatte, aber auch bei dem Reſultat ſtehen geblieben war, daß der Geiſt durch die Tranſcendenz, Aeuſſerlichkeit und Materialität ihres Inhalts ſich von ihr zurückgeſtoßen und in ſich zurückgetrieben ſah, war ebendamit eine neue Epoche eingetreten. Das negative Verhältniß, in welches der Geiſt zu einem ihm fremd gewordenen Object gekommen war, ſchloß in dem dem Geiſt darüber aufgegangenen Bewußtſeyn von ſelbſt das Princip einer neuen Bewegung in ſich, das in der Reformation ins Daſeyn trat. Wie die Reformation einen weſentlich religiöſen Character hat, ſo war es das religiöſe Intereſſe, das zuerſt die Feſſeln zerbrach, welche der Geiſt von ſich abſchütteln mußte, wenn er zu ſeiner Freiheit gelangen ſollte. Das

unterſcheidenden Geiſt ſtattfindet, beſteht darin, daß der Geiſt zwar alles Andere, was nicht er ſelbſt iſt, bezweifeln und aufheben, von ſich ſelbſt aber nie abſtrahiren kann. Denn indem er die Realität deſſen, wovon er ſich unterſcheidet, bezweifelt, es ſich als nicht ſeyend denkt, ſezt er ebendamit ſeine eigene Realität, und jede Verneinung iſt ſo die Bejahung ſeiner ſelbſt. Wenn daher auch alles Andere bezweifelt werden kann, ſo kann doch mein Denken nicht bezweifelt werden, denn das Zweifeln ſelbſt iſt das Denken, und ſo wenig das Denken von mir getrennt werden kann, ſo wenig kann von dem Denken das Seyn hinweggedacht werden. Indem ich denke bin ich, mein Denken iſt mein Seyn, Denken und Seyn ſind Eins, weil ich, was ich bin, nur als Denkender bin, das Denken mein eigenſtes unveräuſſerlichſtes Weſen iſt, von welchem ich nie abſtrahiren kann. Was Carteſius unter dem mit dem Seyn identiſchen Denken verſteht, iſt ſomit nichts anders, als das Bewußtſeyn, wie er es auch ausdrücklich beſtimmt [7]). Ebendaraus wird nun auch von ſelbſt klar, warum dieſes cogito ergo sum, dieſe unmittelbare Einheit des Denkens und Seyns, das Allergewiſſeſte und Allerrealſte iſt,

7) Princ. philos. I, 9. S. 2.: *Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis conscits in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est, atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare. Nam si dicam: ego video, vel ego ambulo, ego sum, et hoc intelligam de visione aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa, quia, ut saepe fit in somnis, possum putare me videre, vel ambulare, quamvis oculos non aperiam, et loco non movear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus; sed si intelligam de ipso sensu, sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit, sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa.*

eil ja das Bewußtſeyn die nothwendige Vorausſezung für alles
ndere iſt, was für den Geiſt Gewißheit und Realität haben
l. Als das unmittelbar Gewiſſe und Reale iſt es daher
ch das abſolute Princip, alles, was iſt, hat nur inſofern
alität, als es für das Bewußtſeyn iſt, oder vom Denken
ezt iſt, es iſt nur das von dem denkenden Ich unterſchie-
ne und in dieſem Unterſchiede von ihm negirte Nichtich,
d es iſt leicht zu ſehen, wie ſich, wenn wir uns auf den
andpunct dieſes Princips ſtellen, das ganze Syſtem geſtal-
haben müßte, wenn Carteſius das von ihm aufgeſtellte
hſte Princip conſequent durchgeführt hätte [3]). Allein das
genthümliche ſeines Standpuncts beſteht eben darin, daß
das denkende Subject, das als denkendes auch ein unend-
es iſt, doch wieder nur als endliches nimmt, und ihm
von ihm negirte reale Seyn in gleich ſelbſtſtändiger
alität gegenüberſtellt. Das Denken des cogito ergo sum
d nun zur denkenden Subſtanz, von welcher das reale
yn, als die ausgedehnte Subſtanz, die res extensa un-
chieden wird. Denken und Ausdehnung ſind ſo die bei-
Subſtanzen, die ſich auf dem Standpunct der Reflexion
d Abſtraction, auf welchen Carteſius hier ſich ſtellt, als
allgemeinſte Eintheilung alles Seyenden ergeben. Beide
jen mit dem ſie beſtimmenden Attribut, dem Denken auf
einen Seite, ſofern alles, was ſich im Geiſte vorfindet,
e verſchiedene modi des Denkens ſind, und der Ausdeh-

3) Vgl. Hegel a. a. O. S. 339.: „Carteſius fängt mit dem Standpunct des Ich als des ſchlechthin Gewiſſen an, wie auch Fichte anfängt. — Das Denken als Seyn und das Seyn als Denken, das iſt meine Gewißheit, Ich.“ S. 343.: „Damit hat die Philoſophie ihren eigentlichen Boden wieder gewonnen, daß das Denken vom Denken ausgeht, als einem in ſich Gewiſſen, nicht von etwas Aeuſſerem, nicht von etwas Gegebenem, nicht von einer Auctorität, ſondern ſchlechthin von dieſer Freiheit, die darin iſt: Ich denke.“

mir ſeyn kann, weil ich ſelbſt eine Subſtanz bin, ſo doch nicht die einer unendlichen Subſtanz, da ich endlich bin, eine ſolche kann nur durch eine wirklich unendliche Subſtanz in mir hervorgebracht ſeyn. Und man muß nicht denken, daß der Begriff des Unendlichen durch Abſtraction und Negation gewonnen iſt, ſo wie etwa Finſterniß Negation des Lichts iſt, vielmehr ſehe ich, daß das Unendliche mehr Realität enthält, als das Endliche, und daß darum der Begriff des Unendlichen gewiſſermaſſen früher in mir ſeyn muß, als der des Endlichen. Da ich nun eine klare und beſtimmte Idee von der unendlichen Subſtanz habe, und dieſe mehr objective Realität hat, als jede andere, ſo iſt keine, an welcher zu zweifeln ich weniger Urſache hätte. Da ich alſo weiß, daß die Idee Gottes mir von Gott gekommen iſt, ſo iſt nur noch zu beſtimmen, auf welche Weiſe ich ſie von Gott empfangen habe. Ich habe ſie weder aus den Sinnen geſchöpft, noch iſt ſie mir unwillkührlich aus ihnen gekommen, wie die Ideen des Sinnlichen, auch habe ich ſie nicht erdichtet, denn ich kann von ihr weder etwas hinwegnehmen, noch etwas zu ihr hinzuſezen, es bleibt daher nichts übrig, als daß ſie mir angeboren iſt, ebenſo wie mir die Idee meiner ſelbſt angeboren iſt [13]).

Kann die Idee Gottes den Grund ihrer Realität nur auſſerhalb des Bewußtſeyns haben, ſo iſt ſchon durch die Nachweiſung des Urſprungs dieſer Idee die objective Exiſtenz Gottes dargethan. Ich würde mir ja der Idee Gottes nicht bewußt ſeyn, wenn dieſes Bewußtſeyn nicht das reale Seyn Gottes zu ſeiner nothwendigen Vorausſezung hätte. Es iſt der Schluß von der Wirkung auf die Urſache, nur iſt, wie ſonſt das kosmologiſche Argument von der Welt überhaupt, als dem Abhängigen und Zufälligen ausgeht, hier das Bewußtſeyn des Subjects ſelbſt, eine Idee, als Beſtimmung

13) Medit. III. de Deo, quod existat.

deſſelben, der Ausgangspunct des Beweiſes. Weil das Bewußtſeyn als Gottesbewußtſeyn einen Inhalt hat, welchen es nicht aus ſich ſelbſt haben kann, kann dieſer Inhalt, die Idee Gottes, nur von Gott ſelbſt in das Bewußtſeyn geſezt ſeyn. Dieſem Argument ſtellt jedoch Carteſius noch das andere zur Seite, welches das Daſeyn Gottes aus dem Begriffe Gottes ſelbſt nachzuweiſen ſucht [14]). Unter allen Ideen, welche der Geiſt in ſich hat, erkennt er nur in der höchſten Idee des abſolut intelligenten, mächtigen und vollkommenen Weſens die Exiſtenz nicht blos als möglich und zufällig, wie in den Ideen von allem Andern, deſſen er ſich deutlich bewußt iſt, ſondern als ſchlechthin nothwendig und ewig. Und ſo wie er daraus, daß es in der Idee des Dreiecks liegt, daß ſeine drei Winkel zwei Rechten gleich ſind, weiß, daß es in jedem Dreieck ſich ſo verhält, ſo ſchließt er mit Nothwendigkeit daraus, daß zum Begriff des vollkommenſten Weſens nothwendig die Exiſtenz gehört, auf ſeine wirkliche Exiſtenz. Keine einzige andere Idee, die der Geiſt in ſich findet, enthält die nothwendige Exiſtenz, von der Idee des höchſten Weſens aber läßt ſich die Exiſtenz ohne Widerſpruch nicht trennen. Nur unſere Vorurtheile hindern uns dieß einzuſehen. Weil wir nämlich gewohnt ſind, bei allen Dingen ihr Weſen oder ihren Begriff von ihrer Exiſtenz zu unterſcheiden, ferner, weil wir uns oft nach unſerer Willkür Ideen machen, ſo geſchieht es leicht, daß wir bei der Betrachtung des höchſten Weſens zweifelhaft werden, ob die Idee deſſelben nicht auch eine ſolche willkürlich erſonnene ſey, oder wenigſtens eine ſolche, zu deren Begriff die Exiſtenz gehört [15]).

14) So unterſcheidet Carteſius (Resp. ad primas object. S. 62.) dieſe beiden Argumente: *duae tantum sunt viae, per quas possit probari Deum esse, una nempe per effectus, et altera per ipsam ejus essentiam, sive naturam.*

15) Princ. philos. I, 14. Vgl. Medit. V. S. 32.: *Ex eo, quod*

Aufgabe gemacht, den von ihm zuerſt entwickelten concreten Begriff des Geiſtes auch in das Weſen Gottes ſelbſt zu ſezen. Wenn er auch von Gott ſagt, es ſey gewiß, daß er kein Körper ſey [24]), und ihn ausdrücklich die ungeſchaffene geiſtige Subſtanz nennt [25]), ſo kommt er doch nicht über den abſtracten Begriff der unendlichen Subſtanz hinweg. Daß, wenn das Weſen des Geiſtes Denken, Bewußtſeyn, Unterſcheiden iſt, in dem Begriff des Geiſtes auch das Weſen Gottes ſich aufſchließen muß, hievon hat er noch keine Ahnung, er wendet hier nur die ſchlechten Kategorien des Endlichen und Unendlichen an: weil Gott das Unendliche, der Menſch das Endliche iſt, ſo findet zwiſchen beiden ein völlig inadäquates Verhältniß ſtatt, und der Menſch kann in ſeiner Endlichkeit von Gott nur wiſſen, was Gott ihm ſelbſt offenbart, ja er ſcheut ſich ſogar nicht, die von ihm zuerſt in ihrem immanenten Princip erfaßte Philoſophie dem äuſſerlichſten Offenbarungsglauben hinzugeben [26]).

---

24) Princ. philos. I, 23.

25) A. a. O. I, 54.

26) Princ. phil. I, 24.: *Quia Deus solus omnium, quae sunt, aut esse possunt, vera est causa, perspicuum est, optimam philosophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus. Quod ut satis tuto et sine errandi periculo aggrediamur, ea nobis cautela est utendum, ut semper quam maxime recordemur, et Deum auctorem rerum esse infinitum et nos omnino finitos. Ita si forte nobis Deus de se ipso, vel altis aliquid revelet, quod naturales ingenii nostri vires excedat, qualia jam sunt mysteria incarnationis et trinitatis, non recusabimus illa credere, quamvis non clare intelligamus, nec ullo modo mirabimur, multa esse, tum in immensa ejus natura, tum etiam in rebus ab eo creatis, quae captum nostrum excedant. Ita*

Daß ſchon in dem erſten Begründer der neuern, auf
rincip des Selbſtbewußtſeyns beruhenden Philoſophie
ewußtſeyn ſich dieſelbe Stellung zur Idee Gottes gibt,
in der Folge eine ſo allgemeine und durchgreifende
n iſt: Gott erſcheint ſchon hier als Poſtulat, als
ches Poſtulat, wie er ſpäter zu einem practiſchen ge-
worden iſt, und das Verhältniß, das hier zwiſchen
s und Kant ſtattfindet, iſt ein ſo analoges, daß ſich
erſt der eigenthümliche Standpunct des Carteſius recht
n läßt. Wie Kant an ſich zwar das Abſolute in die
eit ſezte, ſodann aber doch wieder der Sittlichkeit die
igkeit gleichſtellte, und um die Harmonie der Sittlich-
der Glückſeligkeit zu realiſiren, das Daſeyn Gottes
hatte, ſo iſt bei Carteſius zunächſt zwar die Selbſt-
heit des Ichs das Abſolute, damit aber die ſubjective
heit auch zur objectiven Wahrheit wird, muß Gott
yn, durch welchen das Subjective auch ein Objectives
. Der eigentliche Beweis, auf welchem bei Carteſius
Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes beruht, iſt daher
n dieſe theoretiſche Forderung, daß es eine objective Rea-
tät, oder eine Einheit des Subjectiven und Objectiven geben
uß, und wenn auch Carteſius, wie wenn dieß nicht das
Hauptmoment wäre, das Daſeyn Gottes erſt auf andere
Weiſe durch die ſchon entwickelten zwei Argumente zu bewei-
n ſucht, ſo läßt ſich leicht zeigen, welche geringe Beweis-
aft dieſe Argumente auf ſeinem Standpunct, was gleich-

---

sum capax, nihilque unquam ab illo fieri non posse judicavi, nisi propter hoc, quod illud a me distincte percipi repugnaret. Weil es alſo ein Widerſpruch wäre, wenn das, was ich mir klar vorſtelle, nicht objectiv real wäre, muß ihm Gott dieſe Realität geben, und Gott iſt ſeinem Begriff nach die Capacität, das zu verwirklichen, wovon ich die ſubjective Capacität bin.

lichkeit fehlt, die beiden Subſtanzen ſind zwar von ihm geſchaffen, aber er ſelbſt iſt an ſich weder Denken noch Ausdehnung, und wenn auch Carteſius, wie ſchon bemerkt worden iſt, Gott die unendliche denkende Subſtanz nennt, ſo iſt auch dieß ein völlig inhaltsleerer Begriff. Es iſt daher hier noch ein Widerſpruch im Begriff Gottes: das an ſich ſeyende unendliche Weſen hat noch keine wirkliche Exiſtenz, der abſtracte Begriff muß erſt aus ſeiner Abſtractheit heraustreten, um ſich mit einem concreten Inhalt zu erfüllen. Derſelbe Widerſpruch zeigt ſich uns aber auch in Anſehung der beiden endlichen Subſtanzen. Sie ſind Subſtanzen, aber nur geſchaffene, endliche Subſtanzen, ſie ſind alſo als Subſtanzen zugleich keine Subſtanzen, weil nur Gott die Eine abſolute Subſtanz iſt. Und doch haben ſie ihrem Begriffe nach, vermöge des ſie beſtimmenden weſentlichen Attributs, wahrhaft ſubſtanzielles Seyn. Daß jede Subſtanz nur Eine Haupteigenſchaft hat, die ihr Weſen ausmacht, und auf die alle andern Eigenſchaften zurückgeführt werden müſſen, dieſen Begriff des Attributs, welchem zufolge ein Attribut das iſt, was jede Subſtanz weſentlich zu dem macht, was ſie an ſich iſt, ſo daß ſie in ihrem Attribut nur aus ſich ſelbſt begriffen werden kann, und keines andern Begriffs bedarf, hat ſchon Carteſius feſtgeſtellt [1]). So ſind nun auch die beiden

1) *Non potest*, ſagt Carteſius Princ. philos. I, 52., *substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit* (die Exiſtenz für ſich hat nichts Concretes, was uns afficiren könnte), *sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa nullaeve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse. Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur, sed una tamen*

ıbſtanzen, jede nach ihrem Attribut betrachtet, ſelbſtſtändig
d unabhängig, da ihre Abhängigkeit nur ihre Exiſtenz,
ht aber ihr Weſen ſelbſt betrifft; aber eben darin findet
ı das Mißverhältniß ſtatt, daß ſie zwar als Attribute
ſtanziell und ſelbſtſtändig, als Subſtanzen aber, als ge-
ıffene endliche Subſtanzen, abhängig ſind. Indem wir nun
ſ dieſe Weiſe einerſeits eine Subſtanz ohne Attribute, an-
erſeits Attribute ohne eine ihnen zu Grunde liegende Sub-
nz haben, was iſt natürlicher, als daß die noch getrenn-
: und auseinander ſtehenden Elemente ſich zur Einheit des
griffs zuſammenſchließen, ſo daß demnach die endlichen
ubſtanzen die unendlichen Attribute der Einen unendlichen
ubſtanz werden, die nun in ihren Attributen erſt zur wah-
ı Realität ihrer Exiſtenz gelangt? Dieß iſt der weſentliche,
der Natur der Sache ſelbſt liegende Fortſchritt von Car-
ius zu Spinoza, durch welchen erſt der bei Carteſius noch
lig unvermittelte Widerſpruch aufgehoben iſt [2]). Es gibt

---

est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Nam omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi.

2) Carteſius ſagt ſogar a. a. O. I, 63., was dem ſpinoziſtiſchen Begriff der Subſtanz noch näher kommt: *facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam omisso vo, quod cogitet vel sit extensa. Nonnulla enim est difficultas in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensionis* (der Begriff der Subſtanz für ſich iſt zu abſtract, als daß man ſich etwas Beſtimmtes unter ihm denken könnte), *quae scilicet ab ipsa ratione tantum diversae sunt* (ſind Den-

von zwei Attributen ſpricht, da in der Einen Subſtanz ſelbſt kein realer Unterſchied iſt, ſondern die Subſtanz in allen ihren Attributen immer daſſelbe nur ſich ſelbſt gleiche Weſen iſt. Wie der Begriff der Subſtanz durch den Begriff der Attribute beſtimmt wird, ſo erhält der Begriff der Attribute ſelbſt ſeine nähere Beſtimmung durch den Begriff der modi. Alle beſondern Dinge ſind nichts als Affectionen der Attribute Gottes, oder Arten und Weiſen, welche die Attribute Gottes auf eine beſtimmte Weiſe ausdrücken. Alles Einzelne, das exiſtirt, iſt nur eine Modification der Attribute Gottes, und wie die Attribute das Weſen Gottes ſelbſt ſind, ſo iſt daher auch alles, was iſt, alles Einzelne und Particuläre, in Gott und nichts kann ohne Gott ſeyn noch gedacht werden, alles, was iſt, drückt das Weſen Gottes auf eine beſtimmte Weiſe aus [14]). Es gibt alſo Endliches, aber wie folgt das Endliche aus dem Unendlichen? Alles, was aus der abſoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, ſagt Spinoza, mußte immer und unendlich exiſtiren, oder es iſt durch daſſelbe Attribut ewig und unendlich. Alles, was aus einem Attribute Gottes folgt, wiefern es auf eine ſolche Art und Weiſe beſtimmt iſt, oder mit einer ſolchen Modification modificirt, welche nothwendig und unendlich durch daſſelbe exiſtirt, muß auch nothwendig und unendlich exiſtiren. Jeder Modus daher, oder jede Art und Weiſe, die nothwendig und unendlich exiſtirt, mußte nothwendig folgen, entweder aus der abſoluten Natur eines Attributes Gottes, oder aus einer ſolchen Modification eines Attributes, welche nothwendig und unendlich exiſtirt [15]). Allein hiemit iſt das Endliche nicht aus dem Unendlichen abgeleitet, ſondern da die modi ebenſo unendlich ſind, wie das Attribut, deſſen modi ſie ſind, iſt es nur die unendliche Subſtanz, welche in den modi wie in den Attributen auf

14) Ethic. I. Prop. 25. Coroll. vgl. Prop. 15. 36.
15) Ethic. I. Prop. 21. 22. 23.

Liche Weise sich selbst sezt. Durch eine bloße Vor-
ung kommt daher Spinoza auf das Einzelne, Endliche
s bestimmte, determinirte Seyn. Es wird von ihm
thin gesezt, und er führt selbst den Beweis, daß das
he aus dem Unendlichen nicht folgen kann, wenn er
mentirt: Alles Einzelne, oder jedes Ding, welches
ist, und eine determinirte Existenz hat, kann nicht exi-
noch zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht von
ndern Ursache, die auch endlich ist, und eine bestimmte
s hat, zum Existiren und Wirken bestimmt wird, und
m diese Ursache kann auch nicht existiren, noch zum
bestimmt werden, wenn sie nicht von einer andern
stimmt wird, welche gleichfalls endlich ist, und zum
und Wirken bestimmt wird, und sofort ins Unend-
Denn das, was endlich ist, und eine bestimmte Exi-
t, konnte nicht von der absoluten Natur eines Attri-
Gottes hervorgebracht werden, denn alles, was aus
oluten Natur eines Attributes Gottes folgt, ist ewig
endlich, es konnte aber ebenso wenig aus einer un-
n Affection oder Modification eines Attributes folgen,
t daher zum Daseyn und Wirken von Gott oder irgend
Attribut desselben nur insofern bestimmt werden, als
mmt ist mit einer Bestimmtheit, modificirt mit einer
ication, welche endlich ist und eine bestimmte Existenz
- Eben dieses quatenus [17]) aber ist ein bloßer Sprung,
as Endliche und Unendliche bleiben stets auseinander,
das Endliche nur durch Endliches bestimmt werden
Da aber alles, was ist, nur in Gott und durch Gott
kann, so müssen das Endliche und Unendliche auch wie-

) Ethic. I. Prop 27.

) *Debuit — determinari a Deo vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est, et determinatam habet existentiam.*

gemein haben [19]). Es gibt alſo keine abſolute Willensfreiheit, ſondern nur eine abſolute Nothwendigkeit, oder, was nur ein anderer Ausdruck für denſelben Begriff iſt, die Dinge haben auf keine andere Weiſe und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden können, als ſie wirklich hervorgebracht worden ſind [20]). Es folgt dieß aus der abſoluten Vollkommenheit Gottes, aber ebendeßwegen läßt ſich auch nicht denken, daß Gott nicht alles, was in ſeinem Erkennen iſt, mit derſelben Vollkommenheit, mit welcher er es erkennt, ſchaffen wollte. Meint man, was die Dinge entweder vollkommen oder unvollkommen, gut oder böſe macht, hänge nur von dem Willen Gottes ab, und Gott hätte ſie, wenn er gewollt hätte, ſo oder anders machen können, ſo behauptet man hiemit nichts anders, als daß Gott, welcher doch das, was er will, nothwendig erkennt, mit ſeinem Willen hätte machen können, daß er die Dinge anders erkennt, als er ſie erkennt. Sollten alſo die Dinge anders ſeyn, ſo müßte nothwendig der Wille Gottes, oder Gott ſelbſt ein anderer ſeyn. Durch dieſe Anſicht vom Weſen Gottes wird nicht nur alles Zufällige und Willkürliche, ſondern auch alles Teleologiſche ausgeſchloſſen. Ja, nach Spinoza liegt ſogar die Meinung, welche alles einem indifferenten Willen Gottes unterwirft, der Wahrheit näher als die Behauptung, daß Gott alles nach der Idee des Guten wirke, denn dadurch werde etwas auſſer Gott geſezt, was nicht von Gott abhänge, wonach als einem über ihm ſtehenden Urbild und Ziel er ſelbſt ſich richten müſſe [21]).

---

19) Ethic. I. Prop. 31. 32. vgl. 17. Schol.

20) Ethic. I. Prop. 33.

21) In dem Anhang zum erſten Buch der Ethik widerlegt Spinoza noch beſonders die teleologiſche Weltanſicht, deren ſubjectives Intereſſe der Objectivität ſeines Standpuncts ganz entgegengeſezt iſt. Das Grundvorurtheil iſt, *quod communiter sup-*

Alles dieß kommt immer wieder auf denſelben Haupt-
zurück, daß das Endliche, wenn es iſt, nur ein nothwen-

---

ponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere, imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret. Alle *causae finales* ſeyen nur *humana figmenta.* Die Lehre von den Zweckurſachen kehre die Natur ganz um. *Nam id, quod revera causa est, ut effectum considerat, et contra. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum.* Für die beiden erſteren Säze beruft er ſich auf Prop. 21. 22. 23. Zum Beweis des dritten ſagt er: *ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo pluribus aliquid causis intermediis indiget, ut producatur, eo imperfectius est. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit. Nam si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret.* Ferner ſucht Spinoza hier zu zeigen, wie aus jenem Vorurtheil *orta sint praejudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulcritudine et deformitate.* Sein Reſultat iſt: *omnes rationes, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare.* Auf die Frage: *Si omnia ex necessitate perfectissimae Dei naturae sunt consecuta, unde ergo tot imperfectiones in natura ortae?* ſey nur zu antworten: *rerum perfectio ex sola earum natura et potentia est aestimanda, nec ideo res magis aut minus perfectae sunt propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt, quod humanae naturae conducunt, vel quod eidem repugnant.* Alles iſt

tung dieſer Frage hat ſich Spinoza gar nicht eingelaſſen, ſie exiſtirt inſofern für ihn nicht, es iſt dieß aber eben der weſentliche Mangel ſeiner Philoſophie, welcher uns auf jedem Hauptpunct derſelben wieder begegnen wird.

Wenn demnach das Endliche eigentlich gar nicht exiſtirt, ſondern nur das Unendliche, oder das Endliche nur inſofern exiſtiren kann, als es in der Einheit mit dem Unendlichen exiſtirt, ſo iſt Gott, wie Spinoza dieß in dem bekannten Satze ausdrückt, die causa omnium rerum immanens, non vero transiens, weil ja alles, was iſt, in Gott iſt und durch Gott begriffen werden muß, und auſſer Gott nichts ſeyn kann, was für ſich wäre. Endliches und Unendliches liegen nicht auseinander, ſie ſind nur ineinander, wo man nach der gewöhnlichen Anſicht nur Endliches zu ſehen gewohnt iſt, iſt das wahrhaft Wirkliche das Unendliche. Hiemit iſt nun erſt jene Tranſcendenz der Gottes-Idee überwunden, mit welcher die Theologie bisher immer zu ringen hatte, indem ihr das Weſen Gottes in lezter Beziehung immer ein bloßes Abſtractum blieb, welchem ſie keinen concreten Inhalt zu geben wußte. Gott iſt nun aus ſeinem abſtracten Jenſeits in das Dießſeits herübergetreten, die Natur der Dinge, die unmittelbare Wirklichkeit und Gegenwart iſt Gott, in allem, was exiſtirt, drückt ſich das ſubſtanzielle Weſen Gottes aus. Iſt die Tranſcendenz Gottes verſchwunden, ſo iſt auch Gott nicht mehr der ſchlechthin Unbegreifliche und Unerreichbare; das Weſen Gottes kann begriffen werden, in den Attributen, als den weſentlichen Beſtimmungen der Subſtanz Gottes iſt der Begriff Gottes enthalten, Gott iſt weſentlich ſowohl Denken als Ausdehnung, und wenn alles, was iſt, nur durch Gott und

---

Begriffe der Zeit hängt, durch die Zeit bedingt iſt, iſt hier zu bemerken, was Spinoza Epist. 29. von der Zeit ſagt: *clare videre est, mensuram, tempus et numerum nihil esse praeter cogitandi, seu potius imaginandi modos.*

aus seinen Attributen begriffen werden kann, so wird aus allem Existirenden und Wirklichen das Wesen Gottes erkannt; je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott [26]). Aus der ganzen Lehre Spinoza's geht hervor, daß im Wesen Gottes an sich nichts liegt, was es unmöglich machte, Gott auf adäquate Weise zu erkennen. Behauptete doch Spinoza von Gott eine ebenso klare Idee zu haben, wie von einem Dreieck, und wenn er auch diese Erkenntniß nicht von allem, sondern nur von einigen Attributen Gottes gelten lassen wollte, so sollte dieß doch der Klarheit der Gottes-Idee keinen Eintrag thun [27]). Die Erkennbarkeit Gottes ist nur die andere Seite der Immanenz. Ist Gott der Welt immanent und mit ihr Eins, so kann das Wesen Gottes auch dem Bewußtseyn des Geistes nicht verschlossen seyn, er ist ihm unmittelbar gegenwärtig, und wenn das Denken ein wesentliches Attribut Gottes ist, so muß auch das Wesen Gottes im Denken von dem denkenden Bewußtseyn erkannt werden können. Es ist hier aber wieder ein Punct, auf welchem der zuvor bemerkte Mangel des Systems sich zeigt. Ist die Immanenz die Einheit des Endlichen und Unendlichen, so kann diese Einheit nur dann ihre wahre Bedeutung haben, wenn beide, das Endliche und das Unendliche, auch wieder in ihrem Unterschiede auseinandergehalten werden können. Welche Realität hat aber hier der Begriff des Endlichen, wenn das System nicht einmal eine Stelle für das Daseyn des Endlichen aufzuweisen vermag?

---

26) Ethic. V. Prop. 24.: *Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.*

27) Epist. 60. Er setzt zur Erläuterung hinzu: *Quum Euclidis elementa addiscerem, primo tres trianguli angulos duobus rectis aequari intelligebam, hancque anguli proprietatem clare percipiebam, licet multarum altarum ignarus essem.*

alſo nicht eine bloße Idee, wenn er auch wieder von der Idee unterſchieden wird, es gibt nicht blos eine Idee, ſondern auch ein Wiſſen von der Idee in Gott, ja der Geiſt iſt ſelbſt dieſes Wiſſen der Idee, denn was kann die Idee des Geiſtes, oder die Idee der Idee, die Form der Idee anders ſeyn, als das Denken im Denken, oder das Wiſſen vom Denken, das Denken als Subject und Object, oder das Denken als Bewußtſeyn? Das Denken iſt alſo hier nicht mehr eine bloße Sache, eine Subſtanz, oder ein Attribut der Subſtanz, wie das Attribut der Ausdehnung, es geht in ſich ſelbſt zurück, unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt als die Idee der Idee, es wird zum bewußten Denken, zum denkenden Selbſt. Auf welche Weiſe folgt dieß aber aus der Conſequenz des Syſtems? Gehört es auch zum Weſen des Denkens, ſo iſt ja das Denken bei Spinoza nur ein unendliches Attribut Gottes in demſelben Sinne, in welchem auch die Ausdehnung ein ſolches iſt, und wie dieſe beiden Attribute, wenn ſie als unendliche Eins ſind, nur quantitativ genommen werden können, ſo iſt auch das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen, da der Grundbegriff des ganzen Syſtems die Eine unendliche Subſtanz iſt, ſofern ſie entweder geſezt oder negirt wird, nur ein quantitativer Unterſchied. Was aber das Denken in ſeinem Unterſchied von der Ausdehnung qualitativ iſt, wobei ſich ſogleich zeigen würde, daß ſeine Abſolutheit eine ganz andere iſt, als die der Ausdehnung, liegt Spinoza ganz auſſerhalb der Principien ſeines Syſtems. Hat er ſich demnach hier veranlaßt geſehen, ſeine unlebendige ſelbſtloſe Subſtanz, die

---

consideratur (wie kann aber die *mens* als Idee ohne die Beziehung auf ihr Object ſeyn, und wie iſt damit zu vereinigen Prop. 23. *mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit?*) *simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, et simul scit, se scire, quod scit, et sic in infinitum.*

in ihrem Denken, wie in ihrer Ausdehnung nur einer unendlichen Fläche gleicht, sich in sich selbst vertiefen zu lassen, um ihr Denken zum Wissen zu potenziren, so hat er damit selbst den Beweis gegeben, in welchen Widerspruch ein solches System mit dem Selbstbewußtseyn des Geistes kommen muß. Dieselbe Wahrnehmung läßt sich noch auf einem andern Puncte seines Systems machen. Nachdem Spinoza den Begriff Gottes durch die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung bestimmt hat, geht er unmittelbar zu dem weitern Saze fort, daß es in Gott nothwendig eine Idee sowohl von seinem Wesen als von allem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt, gebe [38]). Zum Beweise dieses Sazes wird gesagt, daß Gott, wie er Unendliches auf unendliche Weise denke, so auch eine Idee seines Wesens und alles dessen, was aus ihm folgt, bilden könne, somit auch bilden müsse, da alles, was er kann, nothwendig ist. Wie verhält sich nun aber diese Idee Gottes von sich selbst zu dem Attribut des Denkens? Es ist unstreitig auch hier der Fortgang vom Denken in seiner reinen Abstractheit, in welcher ihm allein die Ausdehnung gleichgestellt werden kann, zum concreten Denken, oder zum Wissen und Bewußtseyn, dem selbstbewußten Denken, aber ebendamit ist der Saz, daß die beiden Attribute als gleich absolut in der Absolutheit der Substanz identisch sind, aufgehoben. Sobald das Denken Gottes das Wissen seiner selbst ist, so fällt ja ebendamit der ganze Schwerpunct seines Wesens nur in dieses Wissen von sich selbst, alles, was das cogito ergo sum in sich begreift, gilt nun auch vom Selbstbewußtseyn Gottes, als der Denkende, sich selbst Wissende kann er von allem, was nicht sein denkendes Selbst ist, somit auch von der Ausdehnung, als einem Attribut seines Wesens abstrahiren, sein Denken ist sein Seyn, und im Unterschied von diesem mit dem Denken identischen Seyn

38) Ethic. II. Prop. 3.

Dieß lautet ſehr egoiſtiſch, verliert aber ſogleich ſeine egoiſtiſche Geſtalt. Was dem Einen Menſchen nüzlich iſt, iſt es auch allen andern. Der Menſch ſteht immer im Zuſammenhang mit der Auſſenwelt. Es gibt daher vieles auſſer uns, was uns nüzlich und deßwegen begehrenswerth iſt. Nichts Vorzüglicheres kann es aber geben, als was mit unſerer Natur vollkommen harmonirt. Wenn zwei Individuen ganz derſelben Natur ſich mit einander verbinden, ſo machen ſie ein um das Doppelte verſtärktes Individuum aus. Deßwegen iſt für den Menſchen nichts nüzlicher als der Menſch, und die Menſchen können zur Erhaltung ihres Seyns nichts Beſſeres wünſchen, als daß alle in allem ſo zuſammenſtimmen, daß ſie gleichſam Einen Geiſt und Einen Körper ausmachen, und alle ſoviel möglich ihr Seyn zu erhalten ſuchen, und nach dem allgemein Nüzlichen ſtreben, woraus folgt, daß Menſchen, die durch die Vernunft beſtimmt werden, oder nach der Leitung ihrer Vernunft das Nüzliche ſuchen, nichts begehren, was nicht auch für alle andern gut und nüzlich wäre. Das Weſen der Tugend beſteht daher überhaupt darin, daß das Gemeinſame, Allgemeine, das Object unſers Wollens iſt, und da nach Spinoza Wollen und Denken an ſich Eins ſind (ſofern jeder einzelne Willensact als ein Act der Bejahung oder Verneinung mit dem Gedanken als ſolchem identiſch iſt) [48]), iſt die höchſte Tugend oder das höchſte Gut des Geiſtes die Erkenntniß Gottes, denn das Höchſte, zu deſſen Erkenntniß der Geiſt gelangen kann, iſt Gott [49]). Je mehr alſo der Menſch das Weſen Gottes erkennt, das Allgemeine in ſein Bewußtſeyn aufnimmt, keine andere als adäquate Ideen hat, deſto mehr iſt er in Uebereinſtimmung mit der Natur, der Vernunft, mit ſich ſelbſt und andern, deſto mehr

48) Ethic. II. Prop. 49.

49) Ethic. IV. Prop. 28. *Summum mentis utile sive bonum est Dei cognitio. — Mentis absoluta virtus intelligere.*

ist er gut und tugendhaft, oder desto mehr verschwindet für ihn der Gegensaz von Gut und Uebel, sofern ohne die Vorstellung des Uebels auch die Vorstellung des Guten nicht wäre. Hierin ist schon die wesentliche Idee dessen enthalten, was Spinoza im fünften Buche ausführt, welches er als den zweiten Theil der Ethik, oder als die Lehre von dem zur Freiheit führenden Weg dem von der Knechtschaft handelnden vierten Buch gegenüberstellt. Er zeigt nun, was die Vernunft über die Affecte vermöge, um sie zu beherrschen und zu beschränken, und dann, worin die Freiheit und Seligkeit des Geistes bestehe. Der Hauptsaz in Ansehung der Freiheit des Geistes ist, daß der leidende Affect, welcher nichts anders ist, als eine confuse Idee, aufhört, ein Leiden zu seyn, sobald wir uns einen klaren und deutlichen Begriff von ihm bilden, was wir in Beziehung auf jeden Affect zu thun im Stande sind, oder daß der Geist eine um so größere Macht über die Affecte hat, d. h. um so weniger von ihnen leidet, je mehr er alle Dinge als nothwendige erkennt [50]). Der Begriff des Nothwendigen ist also auch hier das Vermittelnde zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Der Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen, oder dem Adäquaten und Inadäquaten, der Vernunft und dem Affect, hebt sich auf, das Endliche wird mit dem Unendlichen Eins, wenn es als ein nothwendiges erkannt ist. Wie die Erkenntniß der Nothwendigkeit der Dinge, die die Natur Gottes ist, die Erkenntniß Gottes ist, so entsteht aus dieser Erkenntniß in Beziehung auf die Affecte die Liebe Gottes. Wer sich und seine Affecte klar und deutlich begreift, liebt Gott, und zwar um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte

50) Ethic. V. Prop. 3. 6. — *Nullum praestantius aliud, quod a nostra potestate pendeat, excogitari potest, quandoquidem nulla alta mentis potentia datur, quam cogitandi et adaequatas ideas formandi.*

erhebt, in dem Begriffe der Liebe Gottes, welche ebenſoſehr die Liebe Gottes zu ſich, als die Liebe des Geiſtes zu Gott iſt [58]). Gott liebt ſich ſelbſt mit unendlicher intellectueller Liebe, und die intellectuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt dieſelbe Liebe, mit welcher Gott ſich ſelbſt liebt, doch nicht ſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch das Weſen des menſchlichen Geiſtes, wenn es unter der Form der Ewigkeit betrachtet wird, explicirt werden kann, d. h. die intellectuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt ein Theil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott ſich ſelbſt liebt. Daraus folgt, daß Gott, ſofern er ſich ſelbſt liebt, die Menſchen liebt, und es ſind folglich die Liebe Gottes zu den Menſchen und die intellectuelle Liebe des Geiſtes zu Gott Eins und daſſelbe. Wie alſo der Geiſt, wenn er Gott liebt, in Gott das wahre Selbſt ſeines Weſens erkennt, ſich mit Gott Eins weiß, ſo muß auch Gott mit dem Gott liebenden Geiſt ſich Eins wiſſen, Gott kehrt alſo in dieſer Liebe des Geiſtes zu Gott, die ebenſowohl die Liebe Gottes zu den Menſchen als zu ſich ſelbſt iſt, zu ſich zurück, wird ſich durch die Vermittlung des menſchlichen Geiſtes ſeiner Identität mit ſich ſelbſt bewußt. Daß aber hier weder ein reales Verhältniß des Geiſtes zu Gott, noch eine reale Vermittlung Gottes mit ſich ſelbſt ſtattfindet, daß die Liebe des Geiſtes zu Gott nur ein anderer Ausdruck für die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt iſt, liegt klar vor Augen, und Spinoza ſagt es noch überdieß ſelbſt, wenn er, um die Identität der Liebe des Geiſtes zu Gott mit der Liebe Gottes zu ſich zu beweiſen, die Thätigkeit, mit welcher der Geiſt ſich betrachtet, dieſelbe Thätigkeit nennt, mit welcher Gott ſich betrachtet [59]).

---

58) Ethic. II. Prop. 11. Coroll. vgl. Epist. 15. S. 500. Epist. 29. S. 528.

59) Ethic. V. Prop. 36. Demonstr. *Mentis amor — actio est, qua mens se ipsam contemplatur, concomitante*

Was sollen wir aber unter dieser Liebe Gottes selbst verstehen? Scheint es doch, als sollte die starre Pygmalions-Säule hier am Schlusse des Systems mit Einem Male noch mit einem warmen Lebenshauch beseelt werden. Man lasse sich jedoch dadurch nicht täuschen. Nicht lange zuvor hat Spinoza den Saz aufgestellt, daß Gott der Liebe ebenso wenig, als des Hasses fähig sey, und doch soll er jezt sowohl sich als die Menschen lieben. Es verhält sich also mit der Liebe, wie mit dem Verstand, von welchem Spinoza einerseits sagt, daß er nicht zur **natura naturans**, sondern zur **natura naturata** gehöre, während er andererseits gleichwohl Gott den unendlichen Verstand nennt. Freilich den unendlichen, wie ja auch die Liebe Gottes die unendliche intellectuelle ist. Aber man erinnere sich nun auch, was Spinoza über den unendlichen Verstand oder den Verstand Gottes sagt, daß wenn der Verstand zum ewigen Wesen Gottes gehörte, man wenigstens unter ihm etwas ganz anderes verstehen müßte, als man gewöhnlich darunter versteht, es müßte zwischen dem Verstand Gottes und unserem Verstand ein himmelweiter Abstand stattfinden, sie könnten nichts gemein haben, als den bloßen Namen, gleichwie das Himmelsgestirn des Hundes und der Hund, das bellende Thier, nichts als den Namen mit einander gemein haben [60]). Ist dieß der Unterschied und Gegensaz des Endlichen und Unendlichen, so wird ebendamit Gott wieder in das alte transcendente Jenseits seines an sich unbegreiflichen Wesens hinausgerückt. Wie kann von einem Verstand Gottes die Rede seyn, wenn der menschliche Verstand sich unter demselben gar nichts denken kann, und wie

---

idea Dei tanquam causa, hoc est, actio, qua Deus, quatenus per mentem humanam explicari potest, se ipsum contemplatur, concomitante idea sui. Der Unterschied hängt immer nur an dem unbestimmten *quatenus*.

60) Ethic. I. Prop. 17. Schol.

cogito ergo sum als das Princip des Selbſtbewußtſeyns auch in ſeinem Syſtem in ſeinem Recht ſich behauptet. Der weſentliche Mangel beſteht immer nur darin, daß die beiden zuſammengehörenden Seiten des Syſtems, die objective und die ſubjective, völlig unvermittelt neben einander ſtehen und nicht in das Verhältniß eines nothwendigen Proceſſes zu einander geſetzt ſind. Faſſen wir dieſe beiden Seiten in ihrem Verhältniß zu einander auf, ſo iſt in ihnen ſowohl die Einheit des Endlichen und Unendlichen, als die gottmenſchliche Einheit ausgeſprochen. Das Denken Gottes, nicht quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, iſt das Weſen des menſchlichen Geiſtes, und Gott und Menſch ſind daher in der denkenden Subſtanz Eins. Nehmen wir nun noch dazu, wie Spinoza auch von einem ewigen Sohn Gottes ſpricht, oder von einer ewigen Weisheit Gottes, die ſich in Allem, am meiſten im menſchlichen Geiſte und ganz beſonders in Jeſus Chriſtus offenbarte [62]), ſo ſehen wir auch hieraus, wie in ſeinem Syſtem, wenn auch nur in abſtracter Weiſe, die Momente enthalten ſind, aus welchen ein ganz anderes

62) Epist. XXI. *Dico, ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere, sed de aeterno illo filio Dei, hoc est Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus et maxime in mente humana et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote, quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit. — Ceterum, quod Deus humanam naturam assumpserit, monui expresse, me, quid dicant, nescire, imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit.* Und doch ſind auch nach Spinoza Gott und Menſch Eins, *quatenus Deus per humanam naturam explicatur.*

System hervorgehen kann, ein System, in welchem der Fortschritt, welcher noch geschehen muß, nur darin bestehen kann, daß die abstracte, unterschiedslose Substanz zum concreten Leben des selbstbewußten Geistes sich aufschließt.

Da J. Böhme, wenn er auch zunächst in die Reihe der Mystiker gehört, doch immer der Philosophus teutonicus bleibt, welcher in seiner mystisch-theosophischen Weise, wie kein Anderer vor ihm, auf dem Boden des protestantischen Bewußtseyns in die Tiefe des speculativen Geistes hinabstieg, um in ihr eine neue geistige Welt aufzuschließen, so drängt sich hier von selbst der Gedanke an das Verhältniß auf, in welchem diese beiden auch der Zeit nach sich so nahe berührenden Männer stehen. Was zunächst in die Augen fällt, kann freilich nur der große Contrast seyn, welchen beide in ihren Lehren und Schriften nach Inhalt und Form miteinander bilden. Welcher Unterschied zwischen dem mit aller Kälte des trockenen abstracten Verstandes, in der gemessenen Ruhe und der strengen Consequenz der geometrischen Demonstration Saz für Saz sich darlegenden System Spinoza's und dem Sprudeln und Gähren, dem Aufblizen und Durcheinanderwogen der lebensvollsten in dem bunten Farbenspiel der sinnlichsten Bilder sich abspiegelnden Ideen bei Böhme! Und doch in welcher nahen geistigen Beziehung stehen beide in dem innersten Mittelpunct ihres geistigen Strebens! Es ist der sich in sich selbst erfassende, in seinem absoluten Wissen sich begreifende und mit der Macht seines Selbstbewußtseyns in das unendliche Wesen Gottes eindringende Geist, welcher sich in beiden mit gleicher Energie ausspricht [63]). Von dem

63) Man vgl. das Urtheil Feuerbach's über Böhme a. a. O. S. 152.: „Seinem wesentlichen Gedankeninhalte nach steht er in innerem Zusammenhang nicht nur mit Spinoza und Carteſius, sondern überhaupt mit der Philosophie der neuern Zeit. Denn dieser sein wesentlicher Gedankengehalt ist seine Anschauung vom Geist,

Gedanken Gottes ſind beide auf gleiche Weiſe durchdrungen, er allein iſt das Princip ihres Denkens und Erkennens, ohne welchen es kein Wiſſen und Begreifen, keine Gewißheit des eigenen Selbſts gibt. Was Spinoza zum Hauptſaz ſeines ganzen Syſtems machte, daß Gott die causa immanens non transiens aller Dinge iſt, das Ineinanderſeyn Gottes und der Welt, dieſe Einheit des Endlichen und Unendlichen, dieſe Gegenwart und Wirklichkeit Gottes in allem Denken und Seyn, in der Natur und im Geiſte des Menſchen, iſt auch der Grundgedanke, in welchem Böhme lebt, die Grundanſchauung, in welcher er allen Dingen in ihr Herz ſieht, die Eine Wahrheit, in welcher ſich ihm alle Räthſel des Daſeyns löſen. Was bei Spinoza die Eine unendliche Subſtanz iſt, iſt bei Böhme das dreieinige Weſen Gottes; wie aber die Dreieinigkeit Böhme's weſentlich auf der Dualität der Principien beruht, ſo hat die Subſtanz Spinoza's ihre Realität in den beiden Attributen, deren Einheit ſie ſelbſt iſt, und wie dort Denken und Seyn die ſubſtanziellen Formen ſind, in welchen alles iſt und beſteht, ſo ſind es hier Natur und Geiſt. In der Dualität dieſer beiden Principien hat bei Böhme die ewige Geburt des göttlichen Weſens ihren ewigen Verlauf, es entzündet ſich in ihr immer wieder der nie ruhende Streit, in welchem alle Gegenſäze des phyſiſchen und ethiſchen Lebens ſich bewegen; aber auch bei Spinoza bricht aus der Einheit der Subſtanz der Unterſchied der Attribute hervor, und alle Gegenſäze, um deren Vermittlung es hier ſich handelt, der Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen, des Adäquaten und Inadäquaten, des Leidens und

iſt die Art, wie er Gott als lebendigen, wirklichen, d. i. bewußten, Geiſt erfaßt, iſt ſein Beſtreben, eine Geneſis, ſo zu ſagen, eine Conſtruction des Bewußtſeyns und der Erkenntniß des Geiſtes, und zwar des Geiſtes in ſeiner unendlichen Bedeutung, in der Bedeutung Gottes, zu geben."

Thuns, der Knechtschaft und der Freiheit, haben in ihm ihren Grund und ihre Bedeutung. Hätte Böhme die Natur nicht zur Voraussezung des Geistes, sondern den Geist zur Voraussezung der Natur gemacht, so hätte er den Unterschied von Natur und Geist nur aus dem Wesen des Geistes begreifen können, und hätte Spinoza das mit dem Denken identische Seyn nicht vom Denken getrennt, und als Seyn der Ausdehnung dem Denken in gleicher Absolutheit gegenübergestellt, so hätte ihm seine denkende Substanz auch zum denkenden Geiste werden müssen. In der Idee des absoluten Geistes liegt allein die Vermittlung der Gegensäze, über welche Böhme und Spinoza noch nicht hinwegkommen konnten. Solange der Geist die Natur zu seinem Gegensaz hat, wie bei Böhme, und, wie bei Spinoza, das mit dem Denken identische Seyn noch mit dem Seyn der Ausdehnung behaftet ist, ist die wahre Einheit des Denkens und Seyns noch nicht begriffen.

Daß das System Spinoza's die Elemente enthält, welche weiter entwickelt die nothwendige Grundlage zur tiefern Begründung der Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes werden mußten, geht schon aus der gegebenen Darstellung hervor, den nähern Beweis kann jedoch erst der weitere Entwicklungsgang dieser Dogmen geben. In der Gestalt aber, in welcher das System zunächst auftrat, konnte es, der orthodoxen Theologie jener Zeit gegenübergehalten, nur im größten Widerspruch mit ihr stehen. Glaubensmysterien in dem Sinne, in welchem die Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes damals einzig genommen wurden, konnten auf dem Standpunct eines Systems, welches den ganzen Inhalt des Denkens und Glaubens aus der Idee der Einen absoluten Substanz zu begreifen suchte, aus der nothwendigen Consequenz ihres Begriffs und ihrer demonstrirenden Methode, schlechthin keine Bedeutung haben. Der ganze Unterschied zwischen Offenbarung und Vernunft

fiel in der Immanenz Gottes und der Welt, welche die weſentlichſte Lehre des Syſtems iſt, in ſich ſelbſt zuſammen, es kann nichts Uebernatürliches und Uebervernünftiges geben, die feſte unveränderliche Ordnung der Natur, deren nothwendiger Zuſammenhang nirgends durchbrochen werden kann, iſt die Natur Gottes ſelbſt. Die allgemeinen Geſeze ſind nichts anders als die Beſchlüſſe Gottes, die aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit der Natur Gottes fließen. Könnte irgend etwas in der Natur geſchehen, das im Widerſpruch mit ihren allgemeinen Geſezen ſteht, ſo müßte es auch der Natur Gottes widerſprechen, Gott wider ſeine eigene Natur handeln. Dieſelbe Nothwendigkeit, wie in den Geſezen der Natur, iſt auch in den Geſezen des Denkens. Was nicht aus der nothwendigen Conſequenz des vernünftigen Denkens begriffen werden kann, iſt ebendarum auch nicht wahr, und Lehren, welche, wie die Glaubensmyſterien, als geoffenbarte über die Natur der Vernunft ſchlechthin hinausgehen, können in einem ſolchen Syſtem keine denkbare Stelle finden. Solange daher ein ſolches Syſtem in ſeinen Principien nicht widerlegt iſt, muß der Gegenſaz zwiſchen der Philoſophie und der Theologie als ein durchaus unverſöhnlicher erſcheinen. Spinoza ſezte ſich aber auch noch dadurch in Oppoſition zu der orthodoxen Theologie ſeiner Zeit, daß er den Grundſaz aufſtellte, das Weſen der Frömmigkeit ſey nicht in die Wahrheit des Wiſſens und Glaubens, ſondern nur in den Einfluß zu ſezen, welchen das ſubjectiv Geglaubte, abgeſehen von ſeiner objectiven Wahrheit, auf das Handeln oder den Gott zu leiſtenden Gehorſam habe. Hieraus folgt, daß es wie für die Frömmigkeit, ſo auch für die Seligkeit gleichgültig iſt, ob eine Lehre, wie die von der Trinität, für wahr gehalten wird, oder nicht. Gerade darauf aber, daß der Glaube an die Wahrheit der Trinitätslehre die nothwendige Vorausſezung der Seligkeit ſey, gründeten die orthodoxen Theologen die Forderung, daß die Wahrheit

dieſer Lehre ſelbſt gegen alle Widerſprüche der denkenden Vernunft geglaubt werden müſſe. Hatte ſie alſo dieſe Bedeutung nicht mehr, ſo mußte ſogleich auch der Zweifel gegen ihre Wahrheit das Uebergewicht gewinnen. Denn wer ſollte ſeiner Vernunft Gewalt anthun, eine Lehre zu glauben, von welcher er keinen weſentlichen Nuzen für ſeine Seligkeit erwarten konnte [64])?

Drittes Kapitel.

Leibniz und Wolf.

Wie in Carteſius, obgleich er ſelbſt ſich zur katholiſchen Kirche bekannte, das Princip des Proteſtantismus in der Philoſophie zuerſt ſich ausſprach, ſo ſtellt ſich in dem ſelbſt auſſerhalb der chriſtlichen Glaubensgemeinſchaft ſtehenden Spinoza die libertas cogitandi, die das Element ſeines Lebens war, in ihrer vollen Selbſtſtändigkeit dar. Die Stellung der Philoſophie zur Theologie, welche in Carteſius noch ein unbefangenes Ignoriren der Religion und Theologie war, ein gleichgültiges Verhalten der beiden Sphären zu einander, von welchen jede ihr eigenes Recht geltend machte, wurde in Spinoza zu dem entſchiedenſten Widerſpruch gegen die kirchliche Theologie und die ganze Grundlage, auf welcher ſie beruhte. Es gibt keine andere Philoſophie, welche ſich in ein ſo negatives Verhältniß zu dem ganzen kirchlichen Dogma ſezt, wie das Syſtem Spinoza's. In Leibniz aber, dem erſten proteſtantiſchen Philoſophen, für welchen ebendeßwegen die kirchliche Religion und Theologie eine tiefere innere Bedeutung hatte, als für Carteſius nach der Aeuſſerlichkeit des

64) Vgl. Tractatus theol. polit. c. 4. u. 12. Dieſer Tractatus enthält überhaupt die Folgerungen, welche ſich aus dem Syſtem Spinoza's für die kirchliche Theologie ergeben.

erhebt, in dem Begriffe der Liebe Gottes, welche die Liebe Gottes zu ſich, als die Liebe des Geiſtes iſt [58]). Gott liebt ſich ſelbſt mit unendlicher Liebe, und die intellectuelle Liebe des Geiſtes zu ſich ſelbe Liebe, mit welcher Gott ſich ſelbſt liebt, doch ſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch das menſchlichen Geiſtes, wenn es unter der Form betrachtet wird, explicirt werden kann, d. h. die Liebe des Geiſtes zu Gott iſt ein Theil der unendlich mit welcher Gott ſich ſelbſt liebt. Daraus folgt, ſofern er ſich ſelbſt liebt, die Menſchen liebt, folglich die Liebe Gottes zu den Menſchen und die tuelle Liebe des Geiſtes zu Gott Eins und daſſelbe alſo der Geiſt, wenn er Gott liebt, in Gott das wahre ſeines Weſens erkennt, ſich mit Gott Eins weiß, auch Gott mit dem Gott liebenden Geiſt ſich Eins Gott kehrt alſo in dieſer Liebe des Geiſtes zu Gott, ſowohl die Liebe Gottes zu den Menſchen als zu ſich iſt, zu ſich zurück, wird ſich durch die Vermittlung des lichen Geiſtes ſeiner Identität mit ſich ſelbſt bewußt. Da aber hier weder ein reales Verhältniß des Geiſtes zu noch eine reale Vermittlung Gottes mit ſich ſelbſt ſtattfindet, daß die Liebe des Geiſtes zu Gott nur ein anderer druck für die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt iſt, liegt klar Augen, und Spinoza ſagt es noch überdieß ſelbſt, wenn um die Identität der Liebe des Geiſtes zu Gott mit der Gottes zu ſich zu beweiſen, die Thätigkeit, mit welcher Geiſt ſich betrachtet, dieſelbe Thätigkeit nennt, mit welcher Gott ſich betrachtet [59]).

---

58) Ethic. II. Prop. 11. Coroll. vgl. Epist. 15. S. 500. Epist. 23. S. 528.

59) Ethic. V. Prop. 36. Demonstr. *Mentis amor — actio est, qua mens se ipsam contemplatur, concomitante*

Was sollen wir aber unter dieser Liebe Gottes selbst
denken? Scheint es doch, als sollte die starre Pygmalions-
Hier am Schlusse des Systems mit Einem Male noch
dem warmen Lebenshauch beseelt werden. Man lasse sich
dadurch nicht täuschen. Nicht lange zuvor hat Spi-
noza den Saz aufgestellt, daß Gott der Liebe ebenso wenig,
wie des Hasses fähig sey, und doch soll er jezt sowohl sich
die Menschen lieben. Es verhält sich also mit der Liebe,
wie mit dem Verstand, von welchem Spinoza einerseits sagt,
er nicht zur natura naturans, sondern zur natura na-
turata gehöre, während er andererseits gleichwohl Gott den
unendlichen Verstand nennt. Freilich den unendlichen, wie
er auch die Liebe Gottes die unendliche intellectuelle ist. Aber
man erinnere sich nun auch, was Spinoza über den unend-
lichen Verstand oder den Verstand Gottes sagt, daß wenn
der Verstand zum ewigen Wesen Gottes gehörte, man we-
nigstens unter ihm etwas ganz anderes verstehen müßte, als
man gewöhnlich darunter versteht, es müßte zwischen dem
Verstand Gottes und unserem Verstand ein himmelweiter
Abstand stattfinden, sie könnten nichts gemein haben, als den
bloßen Namen, gleichwie das Himmelsgestirn des Hundes
und der Hund, das bellende Thier, nichts als den Namen mit
einander gemein haben [60]). Ist dieß der Unterschied und Ge-
gensaz des Endlichen und Unendlichen, so wird ebendamit
Gott wieder in das alte transcendente Jenseits seines an sich
unbegreiflichen Wesens hinausgerückt. Wie kann von einem
Verstand Gottes die Rede seyn, wenn der menschliche Ver-
stand sich unter demselben gar nichts denken kann, und wie

---

idea Dei tanquam causa, hoc est, actio, qua Deus, quatenus per mentem humanam explicari potest, se ipsum contemplatur, concomitante idea sui. Der Unterschied hängt immer nur an dem unbestimmten *quatenus*.

60) Ethic. I. Prop. 17. Schol.

fiel in der Immanenz Gottes und der Welt, welche die weſentlichſte Lehre des Syſtems iſt, in ſich ſelbſt zuſammen, es kann nichts Uebernatürliches und Uebervernünftiges geben, die feſte unveränderliche Ordnung der Natur, deren nothwendiger Zuſammenhang nirgends durchbrochen werden kann, iſt die Natur Gottes ſelbſt. Die allgemeinen Geſetze ſind nichts anders als die Beſchlüſſe Gottes, die aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit der Natur Gottes fließen. Könnte irgend etwas in der Natur geſchehen, das im Widerſpruch mit ihren allgemeinen Geſezen ſteht, ſo müßte es auch der Natur Gottes widerſprechen, Gott wider ſeine eigene Natur handeln. Dieſelbe Nothwendigkeit, wie in den Geſezen der Natur, iſt auch in den Geſezen des Denkens. Was nicht aus der nothwendigen Conſequenz des vernünftigen Denkens begriffen werden kann, iſt ebendarum auch nicht wahr, und Lehren, welche, wie die Glaubensmyſterien, als geoffenbarte über die Natur der Vernunft ſchlechthin hinausgehen, können in einem ſolchen Syſtem keine denkbare Stelle finden. Solange daher ein ſolches Syſtem in ſeinen Principien nicht widerlegt iſt, muß der Gegenſaz zwiſchen der Philoſophie und der Theologie als ein durchaus unverſöhnlicher erſcheinen. Spinoza ſezte ſich aber auch noch dadurch in Oppoſition zu der orthodoxen Theologie ſeiner Zeit, daß er den Grundſaz aufſtellte, das Weſen der Frömmigkeit ſey nicht in die Wahrheit des Wiſſens und Glaubens, ſondern nur in den Einfluß zu ſezen, welchen das ſubjectiv Geglaubte, abgeſehen von ſeiner objectiven Wahrheit, auf das Handeln oder den Gott zu leiſtenden Gehorſam habe. Hieraus folgt, daß es wie für die Frömmigkeit, ſo auch für die Seligkeit gleichgültig iſt, ob eine Lehre, wie die von der Trinität, für wahr gehalten wird, oder nicht. Gerade darauf aber, daß der Glaube an die Wahrheit der Trinitätslehre die nothwendige Vorausſezung der Seligkeit ſey, gründeten die orthodoxen Theologen die Forderung, daß die Wahrheit

dieſer Lehre ſelbſt gegen alle Widerſprüche der denkenden Vernunft geglaubt werden müſſe. Hatte ſie alſo dieſe Bedeutung nicht mehr, ſo mußte ſogleich auch der Zweifel gegen ihre Wahrheit das Uebergewicht gewinnen. Denn wer ſollte ſeiner Vernunft Gewalt anthun, eine Lehre zu glauben, von welcher er keinen weſentlichen Nuzen für ſeine Seligkeit erwarten konnte [64])?

Drittes Kapitel.

Leibniz und Wolf.

Wie in Carteſius, obgleich er ſelbſt ſich zur katholiſchen Kirche bekannte, das Princip des Proteſtantismus in der Philoſophie zuerſt ſich ausſprach, ſo ſtellt ſich in dem ſelbſt auſſerhalb der chriſtlichen Glaubensgemeinſchaft ſtehenden Spinoza die libertas cogitandi, die das Element ſeines Lebens war, in ihrer vollen Selbſtſtändigkeit dar. Die Stellung der Philoſophie zur Theologie, welche in Carteſius noch ein unbefangenes Ignoriren der Religion und Theologie war, ein gleichgültiges Verhalten der beiden Sphären zu einander, von welchen jede ihr eigenes Recht geltend machte, wurde in Spinoza zu dem entſchiedenſten Widerſpruch gegen die kirchliche Theologie und die ganze Grundlage, auf welcher ſie beruhte. Es gibt keine andere Philoſophie, welche ſich in ein ſo negatives Verhältniß zu dem ganzen kirchlichen Dogma ſezt, wie das Syſtem Spinoza's. In Leibniz aber, dem erſten proteſtantiſchen Philoſophen, für welchen ebendeßwegen die kirchliche Religion und Theologie eine tiefere innere Bedeutung hatte, als für Carteſius nach der Aeuſſerlichkeit des

64) Vgl. Tractatus theol. polit. c. 4. u. 12. Dieſer Tractatus enthält überhaupt die Folgerungen, welche ſich aus dem Syſtem Spinoza's für die kirchliche Theologie ergeben.

halten ſeyn. Da die Monaden vermöge ihrer Selbſtthätigkeit und Spontaneität nicht von auſſen beſtimmt werden können, ſo können die Urſachen ihrer Veränderungen und ihres Unterſchieds nur innere Qualitäten, Selbſtbeſtimmungen oder Vorſtellungen ſeyn. Die innere Selbſtthätigkeit jeder Monade beſteht darin, daß ſie Vorſtellungen hat; wie es daher verſchiedene Vorſtellungen gibt, ſo ſind auch die Monaden ſelbſt von einander verſchieden. Was aber die Vorſtellungen von einander unterſcheidet, iſt ihre Deutlichkeit und Verworrenheit, ihre Klarheit und Dunkelheit. Dunkel iſt nach Leibniz ein Begriff, wenn er nicht zureicht, eine vorgeſtellte Sache zu erkennen, klar dagegen, wenn ich den Gegenſtand der Vorſtellung durch ihn erkennen kann, und zwar iſt er entweder verworren oder deutlich, je nachdem die zur Unterſcheidung einer Sache gehörenden Merkmale beſonders und einzeln aufgezählt werden können oder nicht. Die verworrenen Vorſtellungen ſind daher nichts anders als „der Ausdruck der unendlichen Vielheit in der einfachen Subſtanz der Monade, nichts anders als die vielen andern Monaden, wie ſie jeder einzelnen Monade gleichſam im Kopfe ſpucken, oder der Ausdruck von den Verhältniſſen der Monade“ [2]), alſo das, worin eine Monade mit andern Monaden zuſammenhängt. Mit dem Begriff der Monade iſt auch ein gemeinſames Band der Monaden gegeben, eine Monade wäre nicht, was ſie iſt, wenn es nicht Weſen gebe, von welchen ſie ſich unterſcheidet, ſie muß eine Beziehung zu allen andern Monaden haben, eine ſolche hat ſie aber nur als vorſtellendes Weſen, alſo nur dadurch, daß die andern Monaden als Vorſtellungen in ihr ſind. Die Geſammtheit der Monaden, das ganze Univerſum iſt als Vorſtellung in jeder einzelnen Monade. Da aber jede Monade dadurch begrenzt und beſchränkt iſt, daß

2) Wie Feuerbach, deſſen Darſtellung ich hier hauptſächlich folge, treffend ſich ausdrückt, a. a. O. S. 59.

ſie nur eine unter den vielen andern iſt, ſo iſt ihre Vorſtellung des Univerſums eine beſchränkte und unvollkommene, d. h. eine dunkle, verworrene, oder eine ſinnliche. Die ſinnliche Erkenntniß beſteht aus verworrenen Vorſtellungen. Indem die Monade das ganze Univerſum zuſammen nicht unter einem klaren und deutlichen Begriff, ſondern nur unter dem verworrenen Bilde einer zahlloſen Vielheit und Mannigfaltigkeit vorſtellen kann, ſo entſteht hieraus die Materie. Die Materie iſt daher eine dunkle verworrene Vorſtellung, oder der Inbegriff der ſämmtlichen andern Monaden, wie ſie von jeder einzelnen repräſentirt werden, die Anſchauung von den Grenzen der Monaden, ſofern für ein vorſtellendes Weſen die Vorſtellung eines andern Weſens die Vorſtellung ſeiner eigenen Grenze iſt, das Bewußtſeyn der die Thätigkeit einer Monade hemmenden und ſie in einen leidenden Zuſtand verſezenden Schranke. Wo alſo die Gedanken, die klaren und deutlichen Begriffe ausgehen, und an ihre Stelle dunkle verworrene Vorſtellungen treten, die aber eine in der Natur einer endlichen Monade begründete Nothwendigkeit haben, da nimmt die Materie ihren Anfang. Die Materie iſt demnach auch an ſich Geiſt, aber der Geiſt iſt im Zuſtande der Gebundenheit, des Andersſeyns. Darauf beruht der Zuſammenhang von Seele und Leib. Der Leib in ſeinem Verhältniß zur Seele iſt ein Aggregat von Monaden, unter welchen eine durch den höhern Grad der Vorſtellung, d. h. der Kraft und Realität, die prädominirende, der Mittelpunct iſt, um den ſich die andern ſammeln und bewegen. Die Materie iſt demnach auf dieſe Weiſe eigentlich das den Zuſammenhang unter den Monaden Vermittelnde. Indem jede Monade verworrene Vorſtellungen hat, und ſich in ihnen ihrer Schranke, ihres leidenden Zuſtandes, ihres Zuſammenſeyns mit andern Monaden bewußt wird, haben alle Monaden in der Materie ihren gemeinſamen Berührungspunct, die ſie alle verbindende Einheit; was ſie zu einem Ganzen verknüpft, iſt, daß jede

ihre Schranke hat, und in ihrer Vorſtellung dieſer Schranke ſich bewußt wird. Allein dabei bleiben gleichwohl die Monaden was ſie ſind, für ſich ſeyende Einzelnheiten, die Materie iſt keine reale Einheit, ſondern nur die Negativität der Schranke, die jede Monade in allen andern hat, und die Monaden haben, wie Leibniz ſich ausdrückt, keine Fenſter, durch welche etwas hinein- oder herausſteigen könnte. Wie ſollten ſie alſo in einem realen Zuſammenhang mit einander ſtehen! Seele und Leib wirken nicht auf einander ein, die Leiber handeln, wie wenn es keine Seelen gäbe, und die Seelen, wie wenn es keine Leiber gäbe. Gleichwohl aber iſt, behauptet Leibniz, in dieſer Selbſtſtändigkeit die ſchönſte Harmonie, die innigſte Einheit, wie zwiſchen zwei Uhren, die auf dieſelbe Stunde geſtellt, völlig gleich mit einander gehen, und die Urſache dieſer Uebereinſtimmung beider iſt die präſtabilirte Harmonie, oder Gott, welcher ſchon urſprünglich die Seele ſo geſchaffen hat, daß ſie ſich vorſtellen muß, was im Körper vorgeht, und den Körper ſo, daß er von ſelbſt die Befehle der Seele vollſtrecken muß. Es iſt daſſelbe Verhältniß, wie bei Spinoza. Wie bei Spinoza die beiden Seiten des Univerſums, die Ordnung der Ideen, und die Ordnung der Dinge in keinem Zuſammenhang mit einander ſtehen, die eine nicht auf die andere einwirkt, beide ſich gleichgültig zu einander verhalten, ſofern jedes der beiden Attribute mit ſeinen modi nur aus ſich begriffen werden kann, während doch beide im Begriff der Subſtanz Eins ſind, ſo bilden auch bei Leibniz die Seelen und die Leiber zwei parallel laufende Syſteme, die ihre Einheit und Harmonie nur in Gott oder in der in Gott von Ewigkeit präſtabilirten Harmonie haben. Nicht blos auf das Verhältniß der Seele und des Leibs iſt jedoch die Idee der präſtabilirten Harmonie zu beziehen, ſondern, da Seele und Leib ſelbſt im Begriff der Monade Eins ſind, überhaupt auf das Verhältniß, in welchem die Monaden zu einander ſtehen. Die Harmonie der

Monaden, der sie zur Einheit verknüpfende Zusammenhang ist demnach prästabilirt, und zwar von Gott, Gott ist also selbst die prästabilirte Harmonie, die Einheit der Monaden, und wir kommen nun auf die Frage, um die es uns hier zu thun ist, was Gott in diesem System ist, wie der Begriff Gottes gedacht werden muß, wenn das substanzielle Seyn die Monaden in dem bisher entwickelten Sinne sind?

Leibniz nennt Gott die Urmonade, die Monade der Monaden. Verstehen wir dieß nach dem wahren Geist der Leibniz'schen Philosophie, so kann Gott nicht als ein, den Monaden äusserlich gegenüberstehendes, Wesen gedacht werden, sondern die Idee Gottes fällt zusammen mit der Idee der prästabilirten Harmonie; Gott ist nur das Princip der Einheit und Zusammenstimmung der Monaden unter einander, der oberste Grund ihrer Ordnung, das allgemeine Wesen der Monaden, die Einheit, in welcher die Selbstständigkeit, welche die Monaden gegen einander haben, ideell aufgehoben ist, das Allgemeine, das sich in der Vielheit der Monaden individualisirt hat. Wenn daher von Gott als der Urmonade gesagt wird, daß er die Monaden unter einander verbunden habe, so wäre dieß nicht von einem bestimmten, diese Verbindung bewirkenden, Willensact zu verstehen, sondern nur davon, daß diese Verbindung in der Natur der, in gegenseitiger Beziehung stehenden, ein zusammenhängendes Ganze bildenden, Monaden selbst enthalten ist. Das Verhältniß der Urmonade zu den übrigen Monaden wäre daher nur als das Verhältniß des Allgemeinen und Besondern zu bestimmen. In diesem Sinne nennt Leibniz die Monaden die Emanationen und Effulgurationen der göttlichen Monade, sie sind Productionen, welche gleichsam durch ununterbrochene Ausstrahlungen Gottes entspringen. Wie soll aber der Begriff dieses Verhältnisses bestimmt werden, ohne daß das Eigenthümliche, das die Leibniz'sche Monadenlehre vom Spinozismus unterscheidet, dadurch wieder verloren geht?

bürdet wird, was nicht begriffen werden kann. Das Wort Gott iſt die Aushülfe, die ſelbſt nur zur Einheit führt, die nur eine genannte iſt, das Herausgehen des Vielen aus dieſer Einheit wird nicht aufgezeigt." Als das Wahre der Leibniz'ſchen Monadenlehre kann daher nur dieß betrachtet werden, daß ſie dem ſpinoziſtiſchen, alles Individuelle negirenden, Begriff der Subſtanz das Princip der Einzelnheit, Individualität, der für ſich ſeyenden Einheit entgegenſezte, aber dieſer Einheit fehlt noch das wahre Princip der Einheit. Indem ſie die Thätigkeit der Monaden in das bloße Vorſtellen ſezte, und die verworrenen Vorſtellungen, in welchen der Unterſchied von Seele und Leib, von Geiſt und Materie als indifferent geſezt iſt, zum Mittelpunct des ganzen Syſtems machte, erhebt ſie ſich nicht vom Vorſtellen zum Denken, die Monaden ſind nur vorſtellende Kräfte, eine unbeſtimmte Vielheit, eine auseinandergefahrene Einheit, in welcher das carteſianiſche cogito ergo sum noch keineswegs als das wahre Princip der Einheit erkannt iſt. Das Syſtem iſt ein Idealismus ohne die wahre Idealität, die Ichheit. Nur hieraus läßt es ſich erklären, daß Leibniz in Anſehung des Verhältniſſes der Urmonade zu den abgeleiteten Monaden ſogar auf die triviale Vorſtellung von Emanationen zurückkommen konnte.

Wie Spinoza ſein Syſtem eine Ethik nannte, ſofern der practiſche Theil deſſelben, wie er genannt werden kann, ſich auf die leidenden Zuſtände, die Affecte, bezieht, um die Unfreiheit, deren Urſache ſie ſind, dadurch aufzuheben, daß das Endliche in ihnen als ein nothwendiges und vernünftiges betrachtet wird, ſo ſezte ſich Leibniz in ſeiner Theodicee eine

---

lich feſthalte, laufe er Gefahr, ihre Dependenz von der Gottheit fallen zu laſſen, und wo er Ernſt mache mit der Dependenz der Monaden von Gott, da drohe ihre Subſtanzialität zu verſchwinden, und er nähere ſich dem Spinozismus.

gleiche Aufgabe in Beziehung auf das Uebel und das Böse in der Welt. Gott soll gegen daſſelbe gerechtfertigt werden, die Rechtfertigung kann aber nur dadurch geſchehen, daß die Uebereinſtimmung der Wirklichkeit mit der Idee, die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen nachgewieſen wird. Die Leibniz'ſche Theodicee kommt daher noch beſonders in Betracht, wenn es ſich fragt, aus welchem ſpeculativen Geſichtspunct Leibniz die Idee Gottes auffaßte.

Der Grundgedanke der Leibniz'ſchen Theodicee iſt, daß die Welt nur als Product des durch die Vernunft beſtimmten Willens gedacht werden kann. In Beziehung auf den Willen iſt ſie frei, in Beziehung auf die Vernunft nothwendig; beides zuſammen, das Freie oder Zufällige auf der einen, und das Nothwendige auf der andern Seite gibt den Begriff der moraliſchen oder hypothetiſchen Nothwendigkeit, in deren Begriff Leibniz, als das höchſte Princip ſeiner Theodicee, das Abſolute der Gottes-Idee ſezt. Das Böſe muß auf die beiden Principien, die in Gott zu unterſcheiden ſind, ſeinen Verſtand und ſeinen Willen, zurückgeführt werden. Der Verſtand gibt das Princip des Böſen her, ohne davon befleckt und ſelbſt böſe zu ſeyn, er ſtellt die Naturen vor, wie ſie in den ewigen Wahrheiten ſind, er enthält in ſich die Gründe, warum das Böſe erlaubt iſt [4]). Die ideale Urſache des Böſen ſowohl als des Guten iſt die Region der ewigen Wahrheiten, obgleich eigentlich das Formelle des Böſen, das, was das Böſe zum Böſen macht, keine poſitiv wirkende Urſache hat, da es blos in Privation beſteht. Das Böſe kommt

4) Theod. §. 149. *Extant sane duo principia, sed utrumque in Deo, nimirum intellectus et voluntas. Intellectus quidem mali principium suppeditat, nec inde vitiatur, aut ipse malus fit, repraesentat naturas, uti sunt in veritatibus aeternis, continet in se rationem permittendi mali, et voluntas ad solum bonum tendit.*

Gott keine beſſere Welt zu ſchaffen vermag, als er
im Stande iſt. Wie kann alſo hier von einer
des Willens die Rede ſeyn, wenn doch der Wille
bedingt iſt durch den Verſtand, oder die Weisheit
Konnte aber Gott vermöge ſeines Verſtandes, oder
Weisheit keine andere Welt denken, als eine ſolche,
cher auch das Böſe gehörte, als nothwendige
ner ins Daſeyn tretenden Welt [8]), ſo iſt klar, daß
nach der Möglichkeit des Böſen nicht gelöst, ſondern
weiter hinausgeſchoben iſt, indem ſich nun ſogleich
aufdrängt: warum Gott vermöge ſeiner Weisheit
andere Welt denken kann, als nur eine ſolche,
auch das Böſe mitbegriffen iſt? Iſt denn die Weisheit
tes ſo beſchränkt, daß ſie das Böſe ſelbſt aus der
Welt nicht hinwegdenken kann? oder, da die Welt
eine endliche iſt, weil auch das Böſe zu ihr gehört,
überhaupt in ſeinem Denken, Wollen und Handeln
ſchränkt, daß er über eine endliche Welt nicht hinweg
kann, keine andere als eine endliche Welt hervorzubringen
im Stande iſt? Da die Leibniz'ſche Theodicee dieſe
nur bejahen kann, ſo iſt klar, daß die moraliſche oder
thetiſche Nothwendigkeit von ſelbſt in die metaphyſiſche
abſolute übergeht. Gott hat alſo, muß jezt geſagt werden,
keine andere als eine auch das Böſe in ſich ſchließende
geſchaffen, weil er ſelbſt mit dem Endlichen behaftet iſt,
Endlichen ſich nicht entſchlagen kann. Warum aber
iſt, warum Gott als der Unendliche auch das Endliche
ſich hat, ohne das Endliche ſich in der Welt nicht offenbaren
und die Idee ſeines Weſens nicht verwirklichen kann,

8) *Quia*, wie Leibniz Theod. §. 335. ſagt, *in optima omnium quae in regione possibilium inveniebatur, idea mea involvebatur, et hanc summa sapientia non adoptare poterat.*

die Leibniz'sche Philosophie nicht und kann es nicht erklären, ohne über die Idee des nach menschlich-persönlicher Weise wollenden und handelnden Gottes hinauszugehen und sich auf den rein metaphysischen Standpunct des Verhältnisses des Endlichen und Unendlichen zu stellen. Dieser letztere Standpunct ist der Leibniz'schen Philosophie zwar nicht ganz fremd, aber Leibniz vermochte nicht, ihn festzuhalten und auf consequente Weise durchzuführen. Das Absolute ist ihm immer wieder nicht das Absolute der Idee, die absolute Nothwendigkeit der denkenden Vernunft, sondern die absolute Macht und Willkür Gottes.

In der That kann, wenn wir auf die positiven Resultate sehen, welche selbst in dem berühmtesten Werke Leibnizens, seiner Theodicee, vor uns liegen, die Bedeutung seiner Philosophie für das speculative Denken nicht sehr hoch angeschlagen werden. Allein es ist dieß auch nicht der Maasstab, nach welchem Leibniz beurtheilt werden muß. Er greift demungeachtet in den Entwicklungsgang des Geistes auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie sehr entscheidend ein, und bezeichnet einen höchst wichtigen Wendepunct desselben. Um aber seine Bedeutung richtig zu verstehen, muß man den ganzen Umschwung in's Auge fassen, welcher seit Cartesius im Bewußtseyn der Zeit erfolgt war. Durch Cartesius hatte sich in dem freien, nur sich selbst zum Anfang machenden, Denken eine neue Welt aufgeschlossen, welche ganz ausserhalb der Sphäre des kirchlichen Dogma lag. Im Spinozismus war ein System aufgestellt, das sich nicht nur aus sich selbst in der ganzen Strenge der Consequenz entwickelte, sondern auch dieselbe allein seligmachende Wahrheit, welche bisher nur das kirchliche Dogma für sich ansprach, in das speculative Wissen sezte, als das Eine, in welchem der Mensch seine Freiheit, seine Seligkeit, seine Einheit mit Gott finden könne [9]).

9) *Ex his*, sagt Spinoza am Schlusse seiner Ethik, *clare intel-*

Sieht man auch ganz von dem poſitiven Inhalt des Syſtems ab, ſo mußte doch die Freiheit und Macht des Gedankens, die ſich in ihm ausſprach, das kühne Vertrauen, das es in ſich ſelbſt ſezte, und der große Gegenſaz, in welchem es zum kirchlichen Dogma an ſich ſchon ſtund, auf das ganze Bewußtſeyn der Zeit und ſeine Stellung zum Dogma ſehr bedeutend einwirken. Das freie philoſophiſche Denken hatte ſich als eigene Macht conſtituirt, und ſchon dadurch, daß es eine ſolche Macht gab, war es auch zum Bruch mit dem Dogma gekommen, das Denken konnte ſich zum Glauben nur kritiſch und negativ verhalten, man durfte ſich nur der Beziehung bewußt werden, die es zum kirchlichen Dogma hatte, ſo lag zwiſchen ihm und dem Dogma die ganze Bedeutung des philoſophiſchen Zweifels. Der Hauptrepräſentant dieſer negativen Richtung, der Träger aller jener zerſezenden und auflöſenden Elemente, welche durch den freien Gedanken in das Bewußtſeyn der Zeit gekommen waren, iſt P. Bayle, welcher von Leibniz nicht getrennt werden kann. Beide gehören weſentlich zuſammen, da nur aus ihrem gegenſeitigen Verhältniß die geiſtige Bewegung einer Periode, in welcher die Philoſophie als ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft mit der Theologie in nähere Beziehung kam, erkannt werden kann. Der

---

ligimus, qua in re salus nostra, seu beatitudo, seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore sive in amore Dei erga homines. Atque hic amor seu beatitudo in sacris codicibus gloria appellatur, nec immerito. Nam sive hic amor ad Deum referatur, sive ad mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a gloria non distinguitur, appellari potest. Dieſe Liebe iſt das *tertium cognitionis genus*, das ſpeculative Wiſſen. Man bedenke, in welchem Gegenſaz dieſe philoſophiſche Heilslehre zum kirchlichen Dogma ſteht, nicht blos dem katholiſchen, ſondern nicht minder dem proteſtantiſchen, wie es beſonders in der Trinitätslehre ausgeſprochen war.

uptgegner, welchen Leibniz bekämpfte, war neben Spinoza
ayle, zur Widerlegung Bayle's schrieb Leibniz seine Theo-
cee, auf ihn bezieht sich auch die, der Theodicee voranste-
nde, Abhandlung über die Uebereinstimmung des Glaubens
t der Vernunft und den Gebrauch der Philosophie in der
heologie, in welcher sein Gegensaz gegen Bayle am unmit-
barsten hervortritt. In Bayle war es zur völligsten Ent-
eiung des Denkens und Glaubens gekommen; daß die
ogmen der kirchlichen Lehre rein unbegreiflich seyen, mit
n unwidersprechlichen Wahrheiten und Maximen der na-
rlichen Vernunft in geradem Widerspruch stehen, war für
n die entschiedenste Ueberzeugung, und sein innerstes Interesse
ng immer darauf aus, diesen Widerspruch so stark als
öglich hervorzuheben, und mit aller Schärfe seines kritischen
id dialectischen Geistes die Consequenzen zu ziehen, welche
s Dogma in seiner ganzen Ungereimtheit vor Augen stellen
unten [10]). Bayle ist der personificirte Widerspruch der

10) Wie weit Bayle in seiner dialectischen Opposition gegen den Glauben und in den Consequenzen, die er aus dem Gegensaz der Vernunft und des Glaubens zieht, geht, möge folgende, auf unsere Dogmen sich beziehende, Stelle zeigen. „Es ist evident," sagt er in seinem Dictionnaire historique et critique, Art. Pyrrhon. Rem. B. vgl. Feuerbach a. a. O. S. 129., „daß die Dinge, welche sich nicht von einem Dritten unterscheiden, sich nicht unter einander selbst unterscheiden. Dieser Grundsaz ist die Basis aller unserer Urtheile und Schlüsse, und nichts desto weniger gibt uns die Offenbarung des Mysterium's der Dreieinigkeit die Versicherung, daß dieser Grundsaz falsch ist. Macht Unterschiede soviel als ihr wollt: ihr werdet doch nimmermehr beweisen, daß nicht dieser Grundsaz durch dieses große Mysterium aufgehoben ist. Es ist 2. evident, daß es zwischen Individuum, Wesen, Person keinen Unterschied gibt, und dennoch gibt uns das nämliche Geheimniß die Versicherung, daß die Personen können vervielfältigt werden, ohne daß die Individuen und Wesen ihre Einzigkeit verlieren. Es ist 3. evi-

hatte, dem Dogma auch wieder gegen die Vernunft Recht geben, um die Vernunft zu demüthigen, und das Verdienſt des Glaubens zu erhöhen, machte er nicht auf dieſe Weiſe dieſelbe Vernunft zum Princip des Glaubens und Unglaubens, der Gewißheit und Ungewißheit? Iſt man nicht berechtigt, die Anerkennung der Auctorität des Dogma als eine erheuchelte anzuſehen, ſo hat man gewiß noch weit weniger Urſache, anzunehmen, daß Bayle um des Glaubens willen die Vernunft habe aufopfern wollen. Es geht demnach hieraus nur ſo viel hervor, daß dieſer ſo ſchroffe Widerſpruch zwiſchen Vernunft und Glauben, dieſes entgegengeſezte, in ſich getheilte Intereſſe, beide als wirkliche, unvereinbare, ſich gegenſeitig aufhebende Gegenſäze ſich in ſtetem Conflict an einander zerreiben zu laſſen, dieſer Dualismus, als eine höchſt eigenthümliche Form des Bewußtſeyns, das eigentliche Element der Individualität Bayle's war, in welcher, als einem treuen Reflex, die ganze Zerriſſenheit ſich abſpiegelt, welche durch die Macht des philoſophiſchen Denkens auf der einen, und die Auctorität des Dogma auf der andern Seite in das Bewußtſeyn jener Zeit gekommen war [11]).

---

11) Bayle machte zwar, wie Feuerbach a. a. O. S. 133. bemerkt, auch wieder eine Menge Clauſeln, Einſchränkungen, Milderungen und Exceptionen, welche dem Gegenſaz von Glauben und Vernunft den pikanten Sinn nehmen, der ihm allein ein hiſtoriſches und philoſophiſches Intereſſe gibt, und ihn auf den matten Ton der theologiſchen Halbheit, die nicht die Dogmen geradezu der Unvernunft, aber auch nicht der Vernunft vindiciren will, herabſtimmen, es will aber dieß nichts heißen, und Feuerbach ſagt gewiß ebenſo wahr als ſchön a. a. O. S. 129.: Der Widerſpruch des Glaubens und der Vernunft in Bayle hat eine tragiſche Bedeutung. Sein Zweifel iſt Schickſal, iſt die Macht, der Drang des Weltgeiſtes, gegen den die Penaten des Glaubens nichts vermögen. Er iſt ein Freigeiſt aus Nothwendigkeit. Bei dem Heuchler iſt das Aeuſſere im

Dieſem Zwieſpalt und Widerſpruch, dieſer Entzweiung s Menſchen mit ſich ſelbſt, in welcher die Vernunft ver- int, was der Glaube bejaht, und der Glaube hinwiederum rneint, was die Vernunft bejaht, müſſen wir Leibniz gegen- erſtellen, um ſeine geſchichtliche Stellung und Bedeutung htig aufzufaſſen. Er hat ſie ebendarin, daß er mit der nzen Kraft ſeines Genie's alles aufbot, was geeignet ſchei- n konnte, dieſen großen Riß ſo viel möglich wieder in ſich ſammengehen zu laſſen. Die Principien, durch welche er n Widerſpruch zwiſchen der Vernunft und dem Glauben rſöhnen zu können hoffte, ſind in der genannten Abhand- ng aufgeſtellt und entwickelt. Er ſtellt dem Bayle'ſchen nalismus die Annahme als eine unmittelbar gewiſſe entge- n, daß zwei Wahrheiten ſich nicht gegenſeitig widerſprechen nnen, der Inhalt des Glaubens ſey eine von Gott auf ſſerordentliche Weiſe geoffenbarte Wahrheit, und die Ver- nft ſey eine Kette von Wahrheiten, und zwar in Vergle- ung mit dem Glauben von ſolchen, welche der menſchliche eiſt, ohne vom Licht des Glaubens unterſtüzt zu ſeyn, durch ne natürliche Kraft erreichen könne. Es gibt doppelte ernunftwahrheiten, die Einen ſind ewige Wahrheiten, wel- e ſo abſolut nothwendig ſind, daß das Gegentheil einen iderſpruch in ſich ſchließt, wie alle Wahrheiten, welche eine ziſche, metaphyſiſche oder geometriſche Nothwendigkeit ent- lten, die andern ſind poſitive Wahrheiten, auf ihnen ruhen die Naturgeſeze, wie wir ſie aus Erfahrung und ernunft kennen lernen. Gott hat zwar die Naturgeſeze cht ohne vernünftige Gründe gegeben, aber es können Fälle

---

Widerſpruch mit dem Innern, das Innere die Negation des Aeuſſern, und umgekehrt. Aber Bayle war in ſich ſelbſt im Widerſpruch mit ſich. Er heuchelte nicht den Glauben; er glaubt wirklich, aber er glaubt im Widerſpruch mit ſich, mit ſeiner Natur, ſeinem Geiſte.

Schrift bewieſen iſt, muß die Vernunft alle ihre Wahrſcheinlichkeiten aufopfern. Wenn z. B. Bayle meint, die Güte Gottes könne bei der Zulaſſung des Sündenfalls nicht gerechtfertigt werden, weil gegen einen in gleichem Falle ſich befindenden Menſchen alle Wahrſcheinlichkeit ſprechen würde, ſo kann ein ſolcher Schluß in Beziehung auf Gott nicht gemacht werden, weil Gott demungeachtet die beſten Gründe zur Zulaſſung der Sünde haben konnte. Keine noch ſo ſcheinbaren Gründe können gegen den Glauben etwas beweiſen. Glaubensmyſterien ſind nur über nicht gegen die Vernunft. Verſteht man unter der Erkenntniß, daß ein Dogma mit der Vernunft übereinſtimmt, nichts anders, als daß wir zeigen können, es finde zwiſchen dieſem Dogma und der Vernunft kein Widerſpruch ſtatt, indem wir die Einwürfe derer widerlegen, welche eine Abſurdität in Dogmen nachzuweiſen ſuchen, ſo kann man ohne Bedenken ſowohl behaupten, daß alle Dogmen des Chriſtenthums mit der Vernunft übereinſtimmen, als auch, daß die menſchliche Vernunft dieſe Uebereinſtimmung mit der Vernunft erkennt. Wenn Bayle nur das Erſtere zugibt, nicht aber das Leztere, alſo behauptet, daß unſere Myſterien der höchſten und allgemeinen Vernunft, die im göttlichen Geiſte exiſtirt, gemäß ſind, aber läugnet, daß ſie der Partikel von Vernunft gemäß zu ſeyn ſcheinen, mit welcher der Menſch urtheilen kann, ſo iſt zu erwidern: da jene Partikel der Vernunft, welcher wir uns erfreuen, ein Geſchenk Gottes iſt, und in dem natürlichen Licht beſteht, das uns auch nach der Verſchlimmerung der Natur geblieben iſt, ſo muß dieſer Theil mit dem Ganzen zuſammenſtimmen, und kann von der Vernunft, die in Gott iſt, nur ſo verſchieden ſeyn, wie ein Waſſertropfen vom Ocean, oder das Endliche vom Unendlichen verſchieden iſt. Myſterien können daher über ſie hinausgehen, nicht aber ihr widerſprechen. Was dem Theil widerſpricht, widerſpricht auch dem Ganzen, was einem Saze Euklids widerſpricht, widerſpricht

en Elementen Euklids. Was in uns den Mysterien wider-
richt, ist nicht die Vernunft, nicht das natürliche Licht, nicht
ie Kette von Wahrheiten, es ist Verdorbenheit, Irrthum,
Vorurtheil, Finsterniß. Daß die Vernunft hier als die Kette
er in uns durch das natürliche Licht bekannten Wahrheiten
u nehmen ist, hält Leibniz gegen Bayle besonders fest. Auf
die Einwendung Bayle's, daß bei der Unterscheidung dessen,
was über und gegen die Vernunft ist, die Vernunft das
einemal in concreto, das anderemal in abstracto genom-
men werde, für die allgemeine Vernunft, die in Gott ist,
seyen die Mysterien weder über noch gegen die Vernunft, der
menschlichen Vernunft seyen sie aber nicht conform, und da-
er auch im Widerspruch mit ihr, erwidert Leibniz, die My-
erien gehen über unsere Vernunft hinaus, weil sie Wahr-
eiten enthalten, die in jener Kette nicht begriffen seyen, aber
streiten nicht mit unserer Vernunft und stehen mit keiner
Wahrheit, auf welche uns jene Kette hinleiten kann, im
Widerspruch. Es handle sich hier also nicht um die allge-
eine Vernunft in Gott, sondern die unsrige. Frage man,
wir die Conformität der Mysterien mit unserer Vernunft
kennen, so sey zu antworten, wir erkennen wenigstens keine
Difformität und keinen Gegensaz zwischen den Mysterien und
r Vernunft, und weil wir jede erhobene Einwendung be-
tigen können, so können wir insoweit auch die Uebereim-
mmung und Einheit des Glaubens und der Vernunft er-
ichen. Wenn aber diese Uebereinstimmung in der vernunft-
äßigen Erklärung ihrer Art und Weise bestehen soll, so
nnen wir dieß nicht.

Dieß ist der wesentliche Inhalt der genannten Abhand-
ung, in welcher Leibniz mit der ihm eigenen diplomatischen
Gewandtheit eines Internuntius zwischen der Vernunft und
em Glauben die Interessen beider aufs beste ausgeglichen
nd zwischen diesen beiden Mächten einen auf ewige Zeiten

beſtimmen ſoll? Es iſt dieſelbe Vernunft, die hier auf ihre Endlichkeit verwieſen wird, und doch, wenn ſie wiſſen und

---

der Kirche, und der Philoſoph ſezt ſie voraus, ohne zu zeigen, daß ſie kein Widerſpruch iſt. Man kann freilich immer wieder ſagen, wie Leibniz in ſeinen Remarques S. 26. ſagt: *Il faut avouer, qu'il n'y a aucun exemple dans la nature, qui reponde assez à cette notion des personnes divines. Mais il n'est point nécessaire, qu'on en puisse trouver, et il suffit, que ce, qu'on en vient de dire, n'implique aucun contradiction ni absurdité. La substance divine a sans doute des privilèges, qui passent les autres substances.* Mit demſelben Recht aber kann man Gott auch das Privilegium zuſchreiben, das Subject auch für alle möglichen Widerſprüche zu ſeyn. Sage ich, es iſt beides gleich wahr, daß 1 = 3 und 1 nicht = 3, ſobald ich nur 1 und 3 in beiden Säzen nicht in demſelben Sinne nehme, ſo iſt dieß, wie jeder ſieht, logiſcher Unſinn, weil ſich bei Zahlen nichts hinzu und nichts hinweg thun läßt, jede Zahl alſo ihren beſtimmten Begriff hat. Aber hat denn nicht auch der Begriff der Perſon etwas Subſtanzielles, wovon ich nicht abſtrahiren kann, ohne den Begriff aufzuheben? Laſſe ich nun aber eben dieſes Subſtanzielle, worauf es doch allein ankommt, wenn man ſich überhaupt bei der Sache etwas denken will, auf ſich beruhen, wie wenn es gar nicht exiſtirte, ſo iſt dieß eben jene Halbheit des Denkens, jenes beſtändige Verſtecken des *contra* hinter ein *supra*, wofür Leibniz die Auctorität in der Theologie geworden iſt. Uebrigens geſteht Leibniz ſelbſt wieder, wie wenn er ſich gleichwohl durch eine ſolche Apologie des kirchlichen Dogma nicht befriedigt geſehen hätte: *Je ne trouve rien dans les créatures de plus propre a illustrer ce sujet, que la reflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre object immédiat, et agit sur soi même en pensant à soi même et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne une image ou ombre de deux substances respectives dans une même substance absolue, savoir de celle, qui entend, et de celle, qui est entendue; l'un et l'autre*

:ſtimmen ſoll, was dem einen oder dem andern Gebiet an-
hört, auch wieder über ihre Endlichkeit hinübergreifen muß.
So die Grenze zwiſchen dem einen und dem andern Gebiet
t, kann doch nur der wiſſen, der auch über die Grenze hin-
uszublicken vermag. Indem alſo die Vernunft ſich als end-
iche ſezt, muß ſie, um das Bewußtſeyn ihrer Endlichkeit zu
aben, die Schranke ihrer Endlichkeit ſelbſt wieder aufheben.
Eben das Wiſſen von ihrer Endlichkeit iſt ſchon das Hin-
usgehen über ihre Endlichkeit.

Eine Vernunft, welche ſelbſt nur eine endliche ſeyn will,
nd doch immer wieder über ihre Endlichkeit hinausgehen
uß, kann nur Willkür ſeyn. Als Vernunft muß ſie auf
as Abſolute gehen, das Bewußtſeyn des Abſoluten in ſich
aben, es zu begreifen ſuchen, und doch können es nur end-
he ſubjective Vorſtellungen ſeyn, in welchen ſie ſich bewegt,
ne einen feſten Haltpunct in ſich ſelbſt zu haben. Dieſer
ſentliche Mangel der Leibniz'ſchen Philoſophie, daß ſie ſich
rgends auf den Standpunct der abſoluten Idee ſtellt, tritt
hem die Leibniz'ſchen Ideen ſyſtematiſirenden und popula-
irenden Wolf und am meiſten in deſſen zunächſt hieher ge-
renden natürlichen Theologie [14]) nur um ſo auffallender
vor. Dieſe Theologie will, wie ſie ſelbſt von ſich aus-
gt, nach der wiſſenſchaftlichen Methode verfahren, und eine
monſtrative Erkenntniß Gottes geben, weil alles, was nicht

---

de ces êtres est substanciel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils différent par des rélations mutuelles, mais ils ne font, qu'une seule et même substance individuelle absolue. Gewiß wäre es der Philoſophen würdiger geweſen, auf dieſer Grundlage fortzubauen, als eine Rechtfertigung von Widerſprüchen zu verſuchen, gegen welche zu proteſtiren die denkende Vernunft auch durch einen Leibniz ſich nicht abhalten laſſen konnte.

14) Theologia naturalis, methodo scientia pertractata. P. I. 1736. P. II. 1737.

Gegenſtand der ſinnlichen Erkenntniß ſey, nur dann gewiß ſey, wenn es entweder unmittelbar oder mittelbar demonſtrirt werden könne. Alles, was ſie über Gott lehrt, ſoll ſich durch die Conſequenz des logiſchen Beweiſes als evidente Wahrheit darſtellen. Für dieſen Zweck ſezt Wolf eine ſogenannte Nominaldefinition Gottes voraus, d. h. er ſchickt dem Beweiſe für das Daſeyn Gottes die Bemerkung voran, daß man eine gewiſſe Vorſtellung von demjenigen haben müſſe, was man unter dem Namen Gottes verſtehe, um, wenn der Beweis geführt iſt, die Identität des Weſens, deſſen Exiſtenz bewieſen iſt, mit dem durch den Namen Gottes bezeichneten anerkennen zu können. Schon in dieſer Trennung des Namens Gottes von der durch den Namen bezeichneten Idee zeigt ſich die Aeuſſerlichkeit der Stellung, welche in dieſer Philoſophie das Bewußtſeyn zur Idee des Abſoluten hat. Denn woher kann man wiſſen, was unter dem Namen Gottes zu verſtehen iſt, wenn Gott nicht unmittelbar das Abſolute iſt? Daher nimmt Wolf den Begriff Gottes als einen empiriſch gegebenen, d. h. er ſezt aus der Offenbarung Gottes voraus, daß es ein ſolches Weſen gebe, wie das mit dem Namen Gottes bezeichnete iſt, weßwegen er am Ende ſeiner Demonſtration der Exiſtenz des ens a se noch beſonders nachweist, daß dieſes ens a se kein anderes ſey, als eben dasjenige, das die Schrift Gott nenne. Wenn man nun ſo im Allgemeinen weiß, was man unter dem Namen und Begriff Gottes zu verſtehen hat, iſt das Nächſte, um zur Gewißheit der Realität dieſes Begriffs zu gelangen, daß man vom Endlichen ausgeht. Der Ausgangspunct der Wolfſchen Demonſtration iſt daher die Exiſtenz unſerer Seele und der Welt. Da alles Exiſtirende einen zureichenden Grund ſeiner Exiſtenz haben muß, ſo muß dieß auch von der Seele wie vom Univerſum gelten. Nun können aber beide als zufällige Weſen den Grund ihrer Exiſtenz nicht in ſich ſelbſt haben, der Grund ihrer Exiſtenz kann ſomit nur auſſer ihnen ſeyn,

dieſer Grund ſelbſt aber muß ein nothwendiges Weſen ſeyn, da man, um auf einen zureichenden Grund zu kommen, nicht ins Endliche zurückgehen kann. Es exiſtirt alſo ein nothwendiges Weſen oder ein ens a se, d. h. ein ſolches Weſen, welchem durch ſeine bloße Möglichkeit Exiſtenz zukommt, oder vielmehr ein Weſen, deſſen Begriff, da es nichts anders zu ſeiner Vorausſezung hat, den zureichenden Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt hat, unmittelbar auch ſeine Exiſtenz iſt. Weil alſo ein Zufälliges oder Endliches exiſtirt, iſt Gott als das Unendliche oder Abſolute. Ueber dieſen Standpunct, auf welchem das Unendliche nur als die nothwendige Vorausſezung des Endlichen exiſtirt, ſomit den Widerſpruch in ſich ſchließt, daß es, während es dem Begriff nach dasjenige ſeyn ſoll, was nichts Anderes zu ſeiner Vorausſezung hat, doch nicht ohne das Endliche gedacht werden kann, das Endliche alſo ſelbſt wieder zu ſeiner Vorausſezung hat, oder als das an ſich Seyende doch nur ein Vorgeſtelltes iſt, kam die Leibniz-Wolfſche Philoſophie nicht hinaus. Es iſt in dieſer Hinſicht ſehr bezeichnend, daß Leibniz gegen das ontologiſche Argument, wie es Carteſius aufſtellte, die Einwendung machte, ſein Hauptfehler ſey, daß es die Möglichkeit der Idee Gottes geradezu vorausſeze, oder nicht zuvor die Frage unterſuche, ob der Begriff Gottes keinen Widerſpruch in ſich enthalte [15]). Die Frage, ob das Abſolute, das an ſich Seyende auch ein Mögliches ſey, iſt nur auf dem Standpunct einer Philoſophie möglich, welcher das Bewußtſeyn des Abſoluten völlig fehlt, einer Philoſophie, welcher, wie Wolf die Philoſophie definirte, die Philoſophie die Wiſſenſchaft des Möglichen iſt, d. h. einer Philoſophie, welche keinen andern Inhalt kennt, als das empiriſch Gegebene, oder Wirkliche, und die ganze Aufgabe der Philoſophie darin abſolvirt zu haben glaubt, daß ihr das Wirkliche auch ein Mögliches iſt, d. h. ein Gegenſtand des

15) Erdmann a. a. O. S. 142.

kosmologiſchen Arguments aber iſt, daß nichts exiſtiren kann, was nicht einen zureichenden Grund ſeiner Exiſtenz hat; auch der Begriff Gottes kann demnach nur dieſer ſeyn, daß er der zureichende Grund der Welt iſt, und Gott iſt nur darum, weil ohne ihn auch keine Welt wäre. Wenn alſo auch Gott über die Welt geſtellt wird, ſo iſt doch auch wieder die Welt das prius Gottes. Die ganze Betrachtungsweiſe iſt endlich, apoſterioriſch, und wenn auch dieſe Philoſophie einen Verſuch macht, die Sache a priori zu betrachten, fällt ſie ſogleich wieder auf den Boden der Endlichkeit zurück. Auch Wolf wollte ſich wieder auf den aprioriſchen Standpunct ſtellen, und aus dem Begriffe des allervollkommenſten Weſens die Exiſtenz und die Attribute Gottes ebenſo a priori demonſtriren, wie er ſie zuvor a posteriori demonſtrirt hat. Allein dieſe ſogenannte aprioriſche Demonſtration iſt nur eine andere Form der apoſterioriſchen. Da man nämlich, ſagt Wolf, nicht wiſſen könne, welche Beſchaffenheit ein ens perfectissimum habe, auſſer ſofern man von den Realitäten der Seele auf göttliche Attribute ſchließe, und Gott illimitirt zuſchreibe, was ſich in der Seele limitirt vorfindet, entweder als Thätigkeit oder als Vermögen, ſo ſage man richtiger, die Exiſtenz Gottes werde auf dieſe Weiſe aus der Betrachtung der menſchlichen Seele bewieſen. Aus der notio entis perfectissimi die Exiſtenz Gottes zu demonſtriren, ſey daher ebenſo viel als ſie aus der Betrachtung der menſchlichen Seele abzuleiten, deßwegen gehe die Demonſtration ebenſo den apoſteriori-

einzige Creatur, durch welche Gott ſeine Hauptabſicht bei der Welt erreichen könne, daß er nämlich als Gott erkannt und verehrt werde. So dreht ſich alles um den Menſchen als Mittelpunct. Gott ſelbſt hat das auf dieſe Weiſe nur egoiſtiſch erſcheinende Intereſſe, vom Menſchen erkannt und verehrt zu werden. Alles iſt für den Menſchen, die Sonne für die Erde, das Sternenlicht zur Beleuchtung des Wegs bei dunkler Nacht. Vgl. Erdmann a. a. O. S. 312.

ien Weg, wie wenn ſie von der Betrachtung dieſer ſicht-
ren Welt ausgeht [17]). Hierin iſt der ganze Character die-

---

17) *Equidem*, ſagt Wolf in der Vorrede zum zweiten Theil ſeiner Theol. natur., *in parte prima integrum systema Theologiae naturalis exhibuimus, ut nihil addi posse videatur: hoc tamen non obstante partem alteram superaddere consultum duximus, in qua non modo in prima tradita aliter demonstrantur, verum etiam alia, quae ibidem frustra quaesiveris, eaque scitu necessaria et ex parte sublimia accedunt. Etenim in parte prima existentiam et attributa divina, quaeque inde pendent, demonstravimus, ex contemplatione mundi hujus adspectabilis, et hujus a Deo omnimodum dependentiam clarissime evicimus. Enimvero in parte hac altera existentiam Dei demonstramus ex notione entis perfectissimi et attributa ejus deducimus ex contemplatione animae nostrae. Haec demonstratio vulgo a priori fieri dicitur propterea quod existentia Dei necessaria ex ipsa ejus definitione, nimirum quod sit ens perfectissimum, infertur. Enimvero cum constare nequeat, quale sit ens perfectissimum, nisi quatenus ex realitatibus, quae insunt animae, colligas attributa divina, Deo nimirum illimitatas tribuendo, quae in ipsa limitatae deprehenduntur, et per modum actus, quae per modum facultatum insunt, rectius dici poterat existentiam hoc pacto ex contemplatione animae demonstrari.* Allerdings beweist Wolf das Daſeyn Gottes aus dem Begriff des vollkommenſten allerrealſten Weſens, und zwar muß auch hier wieder der Beweis der Möglichkeit vorangehen. *Gradus summus realitatis omnem excludit defectum, adeoque nihil ad eandem quomodocunque pertinens de ea negari potest. Impossibile igitur est, ut de realitate in gradu absolute summo idem et affirmari et negari debeat. — Realitas igitur in gradu absolute summo est possibilis.* Nachdem ſo geſagt iſt: das Allerrealſte iſt möglich, weil es das Allerreal-

ſer Theorie ausgeſprochen. Alles was ſie über das Weſen Gottes zu ſagen weiß, iſt in der notio entis perfectissimi

---

ſte iſt, wird nun auch noch geſagt: das allerrealſte Weſen exiſtirt, und zwar nothwendig, weil es das allerrealſte iſt, nur wird, ſtatt einfach zu ſagen: das Abſolute iſt, weil es das Abſolute iſt, die Exiſtenz als eine der verſchiedenen Realitäten genommen, aus welchen der Begriff des vollkommenſten Weſens gleichſam zuſammengeſezt gedacht wird. *Deus enim continet omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo*, deßwegen iſt er *possibilis*, und da das *possibile existere potest, existentia eidem inesse potest, consequenter, cum sit realitas. Jam porro existentia necessaria est gradus absolute summi* (weil die Exiſtenz auch eine Realität iſt, und der höchſte Grad nicht der höchſte wäre, wenn er nicht alle Realitäten in ſich vereinigte). *Igitur Deus necessario existit* (Theol. nat. P. II. §. 12—21.). So iſt nun zwar die Exiſtenz Gottes aus ſeinem Begriff bewieſen, wenn aber zugleich behauptet wird, daß man, von allerrealſten Weſen abgeſehen, von der menſchlichen Seele nichts wiſſen könne, ſo hängt doch wieder alles an dieſer empiriſchen Betrachtung; das Abſolute ſezt ſich nicht durch ſich ſelbſt, ſondern es wird nur vom Endlichen aus als höchſter Grad geſezt, es iſt ebendeßwegen ein blos Vorgeſtelltes. Daß dieſe Philoſophie nie darüber hinwegkommt, daß ihr das Abſolute ein blos Vorgeſtelltes iſt, und daß ihr gleichwohl das Vorgeſtellte das an ſich Seyende iſt, iſt ihr bekannter Dogmatismus. Ganz konnte ſich jedoch der Grundfehler des Arguments, daß das Seyn des Abſoluten nur wie das Seyn der endlichen Dinge genommen wird, Wolf nicht verbergen. Er erinnert ausdrücklich a. a. O. §. 12., was von Realitäten und realen Beſtimmungen eines Begriffs gelte, dürfe man nicht auch auf Phänomene anwenden, offenbar, wie Erdmann bemerkt a. a. O. S. 337., um ſich den Inſtanzen zu entziehen, vermöge welcher man, wie ſchon der *Insipiens* gegen Anſelm, ebenſo auch auf die Exiſtenz einer grünſten Inſel ſchließen wollte. Grün, würde alſo Wolf geſagt haben, iſt nur ein

thalten, Gott ist ein ens, eine Abstraction aus den Realiten und Eigenschaften der menschlichen Seele, ein logisches stractum, auf das die Seele dadurch kommt, daß sie, was Endliches an sich hat, so viel möglich von sich hinwegnkt, und aus den verschiedenen Vorstellungen, die sich ihr rch diese Abstraction ergeben, die Attribute Gottes zusamment. Es kann nichts unlebendigeres und inhaltsleereres ge, als das Wolf'sche ens perfectissimum. Es ist der griff Gottes, welchem aller absolute Inhalt genommen ist, d alle objective Realität fehlt. Denn was sollte hier wahrst objectiv seyn, wo alles nur eine Abstraction des vorlenden Subjects ist? Darum kann es auch zu keinem len und lebendigen Verhältniß des Objectiven und Subtiven hier kommen. Wenn Spinoza, je objectiver er den griff der Substanz auffaßte, ihr nur um so entschiedener s Wissen des Subjects als die subjective Seite gegenüberlte, und eben in dieser durch den Unterschied vermittelten nheit des Objectiven und Subjectiven die Tiefe seines ystems liegt, so ist hievon bei Wolf auch nicht eine Ahnung. bject und Subject stehen auf völlig abstracte Weise einander genüber, ohne Leben und Bewegung, ohne alles Interesse, ist nur die logische Analyse der Begriffe, durch welche se sogenannte demonstrative Methode sich fortbewegt. Der stractive logische Verstand ist es, durch welchen hier alles nen Weg nehmen muß, um seine Stelle im System zu

---

Phänomen, etwas, was nicht wirklich Object ist, sondern nur äusserlich, nur an ihm zu seyn scheint, keine Realität. Kann man aber nicht, wenn einmal so unterschieden wird, mit demselben Recht sagen, Phänomene sind alle endlichen Dinge, und nur das Absolute ist das Reale, weil es das Seyn nicht blos äusserlich an sich hat, sondern das Seyn selbst ist? Ebenso verhält es sich, wenn Wolf, um Gott nicht seinen einfachen Substanzen gleichzusezen, als *ens infinitum* die *substantia per eminentiam* nennt. Ontol. §. 847.

finden. Kommt Wolf doch ſelbſt auf den Begriff der Religion, ſofern die Religion die ſubjective Seite ſeine Theologie iſt, erſt auf dieſem Wege. Die Religion gehört hier zum Recht Gottes über die Creatur. Da Gott der Herr der Natur und Welt und aller Creaturen iſt, ein jus oder dominium über ſie hat, ſo ſind alle Menſchen Knechte Gottes. Der Menſch darf daher ſeine freien Handlungen nicht nach ſeinem eigenen Willen beſtimmen, ſondern er muß ſich nach dem Willen Gottes richten. Dieß iſt für den Menſchen, der in ſeinem Wollen und Handeln frei iſt, eine moraliſche Nothwendigkeit oder Verbindlichkeit. Da nun der Wille Gottes das Vollkommene bezweckt, ſo hat der Menſch die Verbindlichkeit, ſeine freien Handlungen zur Vervollkommnung ſeines Zuſtandes und des Zuſtandes Anderer, d. h. zur Vollkommenheit des ganzen Univerſums, oder, was daſſelbe iſt, zur Manifeſtation der göttlichen Herrlichkeit einzurichten. Dazu gehört, daß er bei ſeinen freien Handlungen durch Motive beſtimmt wird, die von den göttlichen Attributen und insbeſondere von dem dominium Gottes über die Menſchen genommen ſind. So äuſſerlich ſtehen hier Gott und Menſch einander gegenüber, wie eine höhere und niedere Perſon, alles, wodurch ſich im Menſchen der Begriff der Religion realiſiren ſoll, kommt ihm nur im Begriff der äuſſern Auctorität zum Bewußtſeyn, welcher er ſich unterwerfen muß, damit Gott ſein jus et dominium in creaturas ausüben kann; von einer Einheit Gottes und des Menſchen, ſo wie von demjenigen, wodurch ſie vermittelt wird, überhaupt von allem, was zum Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns gehört, iſt hier nicht die Rede, es iſt mit Einem Worte nur der Standpunct des Judenthums, auf welchen dieſe natürliche Theologie ſich ſtellt. Alles dieß hat ſeinen Grund darin, daß es nur die endliche Vernunft iſt, in deren Sphäre ſie ſich bewegt. Einer ſolchen Vernunft kann es freilich nicht ſchwer fallen, noch ein anderes höheres Princip der Erkenntniß über ſich zu ſtellen. Es gibt

daher eine doppelte Theologie, eine natürliche, welche Gott alle diejenigen Prädicate beilegt, die sich mit logischer Consequenz aus der aufgestellten Nominaldefinition ableiten lassen, und eine geoffenbarte, nach welcher Gott alles zukommt, was die heilige Schrift von Gott aussagt, und alle Gewißheit sich auf die Auctorität Gottes stüzt, welcher in seinen Aussprüchen weder selbst irren, noch andere täuschen kann. Das Wesen Gottes wird so gleichsam in zwei völlig verschiedene Seiten getheilt, und es entsteht der Widerspruch, daß während auf der einen Seite das absolute Wesen Gottes durch die logischen Kategorien mit aller Bestimmtheit ausgemessen werden soll, durch die beiden Principien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, von welchen nach Wolf alle Gewißheit der Erkenntniß abhängt [18]), es auf der andern Seite derselben Vernunft völlig verschlossen bleibt. Und doch hat auch diese andere verschlossene dunkle Seite des Wesens Gottes, die erst geoffenbart werden muß, sofern sie für die Vernunft Gegenstand der Offenbarung ist, eine Beziehung auf die Vernunft, durch welche sie über ihre Endlichkeit hinausgehen muß. Ist nun schon dieß, dieser Gegensaz des Natürlichen und Uebernatürlichen, in welchem die endliche Vernunft die ihr gesezte Schranke immer wieder zu überschreiten sich genöthigt sieht, ein Widerspruch, in welchem sie mit sich selbst kommt, so kommt bei Wolf noch dieß hinzu, daß er in den Bestimmungen über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung und über den Begriff der leztern, die

18) *Evidentissimum est*, sagt Wolf in der Vorrede zum zweiten Theil seiner natürlichen Theologie, *quomodo veritas omnis sequatur ex Deo vi principii contradictionis atque rationis sufficientis, ut in dubium vocari minime possit, in duobus hisce principiis omnium rerum cognitionem terminari, et ab iis omnem cognitionis certitudinem pendere.*

Dieß zeigte ſich bald genug an den Verſuchen, welche von den Theologen gemacht wurden, um die chriſtlichen Dogmen nach den Principien der Wolf'ſchen Philoſophie zu behandeln, wozu in der eigenthümlichen Beſchaffenheit der Trinitätslehre ein beſonderer Reiz für ſie zu liegen ſchien. Um von den darauf ſich beziehenden Schriften eines Carpov[20]) und Daries[21]), von welchen die erſtere ſich auf eine formale Anwendung der Wolf'ſchen Methode beſchränkte, die leztere eine ſo allgemeine Mißbilligung erfuhr, daß ſich der Verfaſſer ſelbſt zu einem Widerruf veranlaßt ſah, mag hier nur der bemerkenswertheſte Verſuch dieſer Art, welcher von Reuſch gemacht wurde[22]), kurz berückſichtigt werden, um an ihm das Verhältniß der Wolf'ſchen Philoſophie zur Theologie noch etwas näher ins Licht zu ſezen. Reuſch ſezte ſich die Aufgabe, das Trinitätsverhältniß, die Möglichkeit der Dreiheit in der Einheit aus der Natur des Geiſtes, als des Ebenbildes Gottes, zu erklären. Das Weſen des endlichen Geiſtes iſt ihm das Vorſtellungsvermögen, das durch drei Grade

20) Dissertatio theologica s. s. trinitatis mysterium methodo demonstrativa sistens. Jena 1730. Umgearbeitet zu der Schrift: Revelatum sacrosanctae trinitatis mysterium, methodo demonstrativa propositum et ab objectionibus dissentientium variis vindicatum. Jena 1735.

21) Tractatus philosophicus, in quo pluralitas personarum in deitate, qua omnes conditiones ex solis rationis principiis methodo mathematicorum demonstrata. Leuwarden 1735. Die Schrift erſchien anonym, als ſie großen Anſtoß erregte, bekannte ſich J. G. Daries als Verfaſſer, und erklärte ſie ſelbſt für einen, der evangeliſchen Kirche zum Schandfleck liegenden Libell. Vgl. Ludovici, ausführlichen Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Wolf'ſchen Philoſophie. 3te Aufl. Leipz. 1738. S. 173 f.

22) Introductio in theologiam revelatam. Ed. nova. Jena 1760. S. 687 f.

oder Acte ſich entwickelt. Im erſten Act bringt der Geiſt die rein ideelle Vorſtellung von allem ihm Möglichen in ſich hervor, die Materie aller Syſteme, wie ſie jeder Geiſt nach ſeiner Weiſe zu denken vermag; der zweite hat die Verhältniſſe, die Ordnung und den Zuſammenhang aller jener Syſteme, die als gedachte Möglichkeiten in ihm ſind, zu ſeinem Inhalt, und der dritte enthält das Urtheil, durch welches eines dieſer Syſteme für das beſte erklärt wird. Durch dieſelben drei Momente geht der Wille aus ſich hervor. Der erſte vorſtellende Act beſtimmt den Willen zur Hinneigung zu allem Guten und zur Abneigung gegen alles Böſe, wie es an ſich betrachtet wird, der zweite bezieht ſich auf daſſelbe Gute und Böſe in Hinſicht der ſyſtematiſchen Verbindung ſeiner Theile vermittelſt der voluntas media, und im dritten entſcheidet ſich der auf den Endzweck gerichtete und beſchließende Wille für das beſte und vollkommenſte der vorgeſtellten Syſteme. Der endliche Geiſt iſt in jedem dieſer drei Acte und Grade ſeiner vorſtellenden Thätigkeit ein Subject für ſich und eine Perſon, da aber dieſe Acte ſich als einzelne Momente folgen, ſo iſt der endliche Geiſt in jedem derſelben immer nur eine einzige Perſon. Daß der endliche Geiſt ſo manche zufällige Beſtimmtheiten ſeiner Perſönlichkeit hat, die nicht für ſich exiſtiren können, und ſeine Acte ſich nur ſucceſſiv zu einander verhalten, iſt ſeine Endlichkeit, dieſe Endlichkeit fällt aber bei dem vollkommenſten Geiſt hinweg; was bei dem endlichen zufällig und ſucceſſiv iſt, iſt bei dem unendlichen ſubſtanziell und zugleich. Wenn aber auch dieſe Acte zugleich ſind, ſo ſtehen ſie doch in Beziehung auf die vorſtellende und wollende Thätigkeit in einem ſolchen Verhältniß zu einander, daß der eine den andern zu ſeiner Vorausſezung hat. Auf die Beſtimmung dieſer Momente hat Reuſch beſonders ſeinen Scharfſinn verwandt, um einen gewiſſen geiſtigen Proceß in ihnen nachzuweiſen. Aus dem erſten Acte der vorſtellenden Thätigkeit entſpringt der auf alles Gute als ſolches gerichtete

Wille, welcher die Vorausſezung der beiden andern Acte iſt. In dieſem Sinne ſpricht Reuſch von einer Gerechtigkeit des Begehrens und Verabſcheuens, durch welche in dem Verhältniß des Guten und Böſen jedem Object ſein Recht zu Theil wird. Dieſe Gerechtigkeit iſt das erſte Moment, im zweiten ſoll dieſer Gerechtigkeit des Geiſtes genuggethan werden. Die Genugthuung beſteht überhaupt in der Aufhebung der Uebel und Unvollkommenheiten, welche den Geiſt hindern, ſich mit einem Object in Einheit zu ſezen. Wenn nun der zweite vorſtellende Act durch den Zuſammenhang der Zwecke und Mittel in einem Object ein ſolches Uebergewicht des Guten bewirken kann, daß der erſte Act ſich mit ihm Eins wiſſen kann, ſo wird durch die Vermittlung des zweiten Acts der Gerechtigkeit des erſten genuggethan. Es geſchieht dieß, wenn der zweite vorſtellende Act in der Wahl zwiſchen mehreren möglichen Syſtemen, die er entwirft, einen ſolchen Zuſammenhang zu Stande bringt, daß die möglich größte Summe des Guten erreicht werden kann. Wenn nun der dritte vorſtellende Act dieſe Ordnung und Heilsökonomie billigt, und die Ausführung einleitet, ſo wird durch den dritten Act in dem Object ſo viel Gutes, als möglich iſt, bewirkt, und indem dadurch von dem Object ſo viel möglich Unvollkommenes und Böſes entfernt wird, iſt dieſer dritte Act ein heiligender und reinigender. Die drei Momente wären demnach: Gerechtigkeit, Genugthuung, Heiligung, ſie ſind jedoch nicht ſo entwickelt, daß ihr Begriff vollkommen klar wäre, insbeſondere gilt dieß von dem zweiten und dritten Moment, wobei man nicht ſieht, welcher Unterſchied zwiſchen beiden ſeyn ſoll. Im Allgemeinen laſſen ſie ſich wohl ſo faſſen: 1. der Geiſt, ſofern er in ſeiner denkenden und wollenden Thätigkeit das an ſich Mögliche zu ſeinem Object hat; 2. die Verwirklichung des gedachten und gewollten Möglichen in dem Zuſammenhang eines Weltſyſtems, und 3. das Zurückgehen des Geiſtes aus dieſer Verwirklichung des an ſich

Möglichen in sich selbst, sofern er sich mit dieser Wirklichkeit des an sich Möglichen Eins wissen kann [23]). Da nun diese drei Acte in Gott zugleich und substanziell sind, und jeder wegen seiner Unendlichkeit jedes mögliche Complement seiner Existenz hat, so hat die vorstellende Thätigkeit Gottes, oder das Wesen Gottes in ihnen eine dreifache Subsistenz. In jedem dieser drei Acte äussert sich der Verstand und Wille aufs Vollkommenste, und das Wesen Gottes hat so drei mit Verstand und Willen begabte Subjecte, d. h. es sind in diesen drei Acten drei Personen im Wesen Gottes möglich. Diese drei mit den drei Personen identischen Acte müssen noch ganz immanent gedacht werden, aber alles, was Gott ausserhalb seines Wesens wirkt, ist durch sie bedingt. Ebendeßwegen sind die opera ad extra den drei Acten oder Personen gemeinsam, aber jeder Act concurrirt in seiner bestimmten Ordnung und Oekonomie zu diesen Werken. Vermöge des ersten Acts will Gott dem äussern Werk, oder der Welt alle Vollkommenheit verleihen und alle Unvollkommenheit von ihr abhalten, vermöge des zweiten entwirft Gott im Zusammenhang der Zwecke und Mittel die weiseste Weltordnung zur Erreichung der größten Summe des Guten, und vermöge des dritten wird dieses Gute wirklich zu Stande gebracht [24]). Vergleichen wir diese Theorie mit früheren Ver-

23) A. a. O. S. 703.: *Per vim repraesentativam infinitam producitur* 1. *materia idealis omnium mundorum idealium possibilium*; 2. *formarum in omnibus possibilibus idealibus inter se connexis possibilium elaboratio*; 3. *optimi approbatio, seu optimo inter omnia systemata possibilia praerogativa tributa.* Die drei Willens-Momente sind 1. die *voluntas Dei primitiva*, 2. die *voluntas media*, 3. die *voluntas Dei finalis.*

24) Auch hier ist besonders das Verhältniß des dritten Moments zum zweiten unklar. Reusch fährt dann noch fort: *Sic actus in vi repraesentativa infinita seu essentia Dei primus,*

ſuchen derſelben Art, ſo kann es als ein Fortſchritt angeſehen werden, daß Verſtand und Wille nicht als beſondere Momente unterſchieden, ſondern als die jedes Moment conſtituirenden Principien genommen werden. Im Denken und Wollen beſtimmt ſich Gott als Geiſt auf dreifache Weiſe zu Formen ſeiner Subſiſtenz, durch deren Vermittlung er in ſich ſelbſt zurückgeht. Auch das gehört zum Eigenthümlichen dieſer Theorie, daß, indem ſich Gott denkend und wollend beſtimmt, das Object des Denkens und Wollens nicht das Weſen Gottes ſelbſt iſt, ſondern vielmehr die Welt, ſofern ſie ideell in Gott geſezt iſt. Es ſpricht ſich hierin ganz der Character der Leibniz-Wolf'ſchen Philoſophie aus, welche, da ſie den Begriff Gottes durchaus vom Standpunct der Welt aus beſtimmt, Gott eigentlich zum Begriff der Welt macht, oder als das Subſtanzielle des Weſens Gottes betrachtet, daß Gott die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit denkt. So eng dieß mit dem Standpunct der Leibniz-Wolf'ſchen Philoſophie zuſammenhängt, ſo liegt doch, auch abgeſehen davon, eine ächt ſpeculative Bedeutung darin, daß, wenn einmal das Weſen Gottes als geiſtiger Proceß aufgefaßt wird, nicht blos das Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt, ſondern auch das Verhältniß Gottes zur Welt unter dieſen Geſichtspunct geſtellt wird. Wenn aber Reuſch dieſe Acte oder Momente als Perſonen im Sinne des kirchlichen Syſtems betrachten will, und

quatenus subsistit, producit primitus omnem operis externi materiam eamque conservat, item originarie appetit ac destinat omnia in opere decreto: actus secundus subsistentia justitiae actus primi, quatenus hic subsistit, offerre satisfactionem illamque praestare potest in opere condito atque per ἀνομίας *nexumque inordinatum turbato: actus tertius, quatenus subsistit, propter satisfactionem a secundo oblatam atque praestitam per media hinc constituta ad perfectiones provehere potest opus, malaque ab illo separare seu illud sanctificare.*

die Frage über die Möglichkeit, daß die Einheit des Weſens zugleich eine Dreiheit der Perſonen iſt, durch ſeine Theorie gelöst zu haben glaubt, ſo kann dieß nur als Accommodation und als willkürliche Begriffsbeſtimmung angeſehen werden. Als Momente des geiſtigen Proceſſes, in welchem Gott als der abſolute Geiſt ſich durch ſich ſelbſt beſtimmt, ſind ſie auch nur Momente, oder wie Reuſch den Begriff der Perſon beſtimmt, die Complemente deſſen, was zur Vollkommenheit der perſönlichen Exiſtenz Gottes gehört [25]). Klar aber geht aus einem ſpeculativen Verſuch dieſer Art, ſo ungenügend er auch ausgeführt iſt, hervor, wie die Leibniz-Wolf'ſche Philoſophie bei der abſtracten Trennung, welche ſie zwiſchen einer höhern und niedern Vernunft machte, nicht ſtehen bleiben konnte, wie auch ſie den nothwendigen Trieb in ſich hatte, die von ihr

25) Reuſch ſpricht a. a. O. S. 707. in Beziehung auf die drei Acte von einer *perfectissima illorum subsistentia, qua nullum aliunde debeat accipere complementum existentiae. Tria igitur supposita intelligentia seu tres personas in unica vi infinita, seu essentia Dei, per tres hosce actus, quoad complementum existentiae spectatos, cogitare licet, quarum prima est principium secundae, prima autem ac secunda principium est tertiae. Quae personae propter infinitatem quoque vis repraesentativae, quae Dei essentiam constituit, atque simul est, quod esse potest, simul in essentia Dei existunt, itemque hae personae esse possunt a se realiter diversae; quoniam ad se referuntur tanquam principium ac principiatum reale, relativa autem oppositio, qualem habet prima ad secundum, prima item et secunda ad tertiam infret eralem diversitatem.* Wie ſtimmt aber damit zuſammen, daß nach S. 692. *talis est subsistentia entis a se, aut tales sunt subsistentiae in ente a se*, daß, *quod perfectissime subsistit, non tanquam pars seu propter aliud, scilicet totum, existat?* Sind ſie auch als Momente eine Totalität für ſich, ſo ſind ſie doch immer nur Momente.

ſelbſt geſezte Schranke zu durchbrechen, und was ſie als ein Myſterium des Glaubens über die endliche Vernunft ſtellte, in die Sphäre des denkenden Bewußtſeyns hereinzuziehen, um es in demſelben zu begreifen. Als ein Begreifen des Glaubensgeheimniſſes will zwar Reuſch ſeine Theorie nicht angeſehen wiſſen, die Erkenntnißquelle der Lehre ſelbſt ſoll einzig nur die heilige Schrift ſeyn, ſie ſoll ein völlig unbegreifliches Myſterium bleiben, und der gemachte Verſuch ſoll nur erläutern, wie ein ſolches Verhältniß an ſich möglich iſt [26]). Was heißt aber Begreifen anders, als die Möglichkeit einer Sache erklären, und wenn auch nur die weſentlichen Elemente einer ſolchen ſpeculativen Entwicklung für richtig gehalten werden können, ſo iſt ebendamit auch zugegeben, daß die Trinitätslehre, ſo betrachtet, ein Object nicht blos des Glaubens, ſondern auch des Wiſſens iſt, daß die denkende Vernunft ſelbſt den abſoluten Begriff Gottes anders als auf dieſe Weiſe nicht denken kann.

---

26) A. a. O. S. 708. Reuſch beruft ſich ſelbſt auf Canz als ſeinen Vorgänger. Canz ſtellt in ſeinem Consensus philosophiae Wolfianae cum theologia 1737. S. 468 f. die drei Perſonen gleichfalls als drei Acte dar, die zugleich Perſonen ſeyn ſollen. Der erſte Act iſt Gott als unendliche Thätigkeit, als die *ratio* von allem; der zweite Act iſt die wollende Weisheit als Princip der Herſtellung der geſtörten Weltharmonie oder der Verſöhnung; der dritte Act die das Gute actuell ertheilende Liebe. Das Reſultat iſt aber bei Canz ganz klar nur dieß, daß *triplex idem actus subsistit seorsum quisque* (S. 482.). Es ſoll die Harmonie des Trinitäts-Verhältniſſes gezeigt werden, dieſes ſelbſt aber unendliches Geheimniß bleiben.

Viertes Kapitel.

Der Bruch des Bewußtſeyns mit dem alten Dogma. Der Deismus in England, die Periode der Aufklärung und der beginnenden Kritik in Teutſchland.

Carteſius, Spinoza, Leibniz, Wolf — welcher ſchöne befriedigende Verlauf des vernünftigen ſowohl, als des gläubigen Bewußtſeyns! Hatte in Carteſius der ſelbſtbewußte Geiſt in ſeinem cogito den Hebel gefunden, mit welchem er Himmel und Erde bewegen und aus ihren alten Fugen reißen wollte, hatte in Spinoza das ſpeculative Wiſſen ein Syſtem aufgeſtellt, das in ſeiner abſoluten Subſtanz dem Glauben mit der zwingenden Macht einer ehernen Nothwendigkeit entgegentrat, ſo war dagegen durch Leibniz und Wolf die philoſophirende Vernunft in dem kühnen Aufſchwung, mit welchem ſie, auf ihre abſolute Macht vertrauend, alle Schranken überſchreiten und auf den Trümmern des Glaubens ihren Thron errichten wollte, gezügelt und zum Bewußtſeyn der ihr geſezten Grenzen zurückgerufen worden. Die Macht des gewaltigen Stroms, der niederreiſſend und zerſtörend ſich daherwälzte, war gebrochen und eingedämmt, und ſeine ſtolzen Wellen mußten ſich wieder ruhig und ſanft vor den feſten Mauern des Glaubens niederlegen. So friedlich und harmoniſch ſchien ja durch Leibniz und Wolf das Verhältniß zwiſchen Vernunft und Glauben geordnet und feſtgeſtellt. Allein bei näherer Betrachtung konnte gleichwohl der auf dieſe Weiſe zwiſchen dieſen beiden Mächten geſchloſſene Friede von keinem dauernden Beſtande ſeyn. War es die Vernunft, die ſich auf der von ihr beſtimmten Grundlage mit dem Glauben verglich und auseinanderſezte, ſo war es im Grunde nur die Selbſtbeſchränkung der Vernunft, durch welche dem Glauben das ihm gebührende Gebiet ſichergeſtellt werden ſollte. Der Glaube ſelbſt aber hatte ſchon zu

oft auf das entſchiedenſte erklärt, daß er mit der Vernunft nichts zu thun haben wolle. Wie konnte die Vernunft mit einem Gegner ſich verſtändigt zu haben hoffen, welcher immer wieder bereit war, ſeinen Widerſpruch gegen den Glauben herauszukehren, und gerade dieſen Widerſpruch als das Kriterium ſeiner abſolnten Wahrheit geltend zu machen? Was halfen alle jene Beſtimmungen, durch welche man das supra rationem und das contra rationem gegen einander abgemeſſen zu haben glaubte, wenn an ſich ſchon, je nachdem die Vernunft gegen den Glauben geſtimmt war, das supra ebenſogut auch ein contra werden konnte, und der Glaube hinwiederum die gezogene Grenzlinie mit dem alten Wahlſpruch überſpringen konnte: wer nicht mit mir iſt, iſt wider mich? Mit Einem Worte, der ganze Proceß zwiſchen Vernunft und Glauben, welcher mit Carteſius ſeinen Anfang genommen hatte, hatte noch keineswegs einen ſolchen Verlauf gehabt, daß er zu einem auch nur auf einem einzelnen Puncte feſtſtehenden Reſultat geführt hätte. Der Unterſchied zwiſchen beiden mußte erſt weit tiefer und gründlicher aufgefaßt und vielſeitiger durchgeführt werden, wenn er auf ſeinen wahren Begriff gebracht werden ſollte. Verfolgt man den weitern Gang der Sache über Wolf hinaus, ſo ſcheint freilich, was zunächſt die teutſche Philoſophie und Theologie betrifft, von Wolf bis auf Kant kein ſehr großer Schritt zu ſeyn. Wie vieles liegt aber in dieſer kurzen Periode dazwiſchen, wenn man bedenkt, daß Kant nicht blos Leibniz und Wolf ſondern auch Locke und Hume zu ſeiner weſentlichen Vorausſezung hat. Um ſich aber über den ganzen Gang der Bewegung, welcher einen ſo bedeutenden Umſchwung des Bewußtſeyns herbeiführte, gehörig zu orientiren, müſſen wir auf die erſten Anfänge unſerer Periode zurückſehen. Durch die Reformation war der erſte große durchgreifende Riß in dem glaubigen Bewußtſeyn entſtanden. Man konnte ſich mit einer Kirche nicht mehr Eins wiſſen,

welche die Erlangung der Seligkeit von Bedingungen abhängig gemacht wiſſen wollte, bei welchen das glaubige Subject keine weſentliche Beziehung zu ſich ſelbſt erkennen konnte. Doch war es zunächſt nur das Intereſſe des practiſchen Chriſtenthums, das dieſen Zwieſpalt herbeiführte, und das kirchliche Dogma ſelbſt blieb, ſo weit es nicht von dieſem unmittelbaren Intereſſe berührt wurde, unverändert ſtehen, wenn auch ſeine weſentliche Grundlage gleich anfangs erſchüttet werden mußte. Denn welchen Anſpruch auf abſolute Wahrheit konnte das Dogma noch haben, wenn der Kirche, deren Lehre es war, keine abſolute Autorität mehr zuerkannt wurde, und was konnte hindern, daſſelbe Princip, durch welches man dem glaubigen Bewußtſeyn ſeine Autonomie vindicirt hatte, auch gegen das Dogma geltend zu machen? Es kann unmöglich geläugnet werden, daß dieſelbe Bewegung, welche den Proteſtantismus hervorgerufen hatte, im Socinianismus nur einen andern Ausgangspunct nahm, um in einem weiteren Kreiſe daſſelbe Intereſſe zu verfolgen. Mit demſelben Rechte, mit welchem man für den Zweck der Reformation Grundſäze und Inſtitutionen verworfen hatte, in welchen man nur den offenbarſten Widerſpruch mit dem Intereſſe des chriſtlich religiöſen Bewußtſeyns ſehen zu müſſen glaubte, ſezte man ſich zu dem Dogma und zwar, wie natürlich, vor allem zu demjenigen Inhalt deſſelben, der zwar als der Mittelpunct des Glaubens galt, aber auch am meiſten die unbedingte Unterordnung der Vernunft unter die Autorität des Glaubens gefordert, in daſſelbe negative Verhältniß. Der Widerſpruch, welchen die Socinianer gegen das Dogma von der Trinität und der Perſon Chriſti erhoben und zur Grundlage ihrer Oppoſition gegen das kirchliche Glaubensſyſtem machten, beruhte auf dem Grundſaz, daß nichts als religiöſe Wahrheit gelten könne, was nicht die Vernunft mit den von ihr anerkannten nothwendigen Wahrheiten zu vereinigen im Stande iſt. Je negativer ſich aber der Socinia-

nismus gegen das alte Dogma verhielt, deſto mehr machte es ſich auf der andern Seite der Proteſtantismus zu ſeiner Aufgabe, die beſtrittenen Lehren in ihrer alten Auctorität aufrecht zu erhalten und allem aufzubieten, was zu ihrer Vertheidigung gegen die Angriffe der Gegner dienen konnte. Betrachtet man das Verhältniß, in welchem der Proteſtantismus und der Socinianismus zu einander ſtunden, ſo muß gewiß in hohem Grade auffallen, wie zwei Syſteme, die in ihrem Ausgangspuncte, in den Principien, auf welchen ſie beruhten, in ihrer Stellung zur katholiſchen Kirche in einer ſo nahen Verwandtſchaft mit einander ſtunden, in einen ſo unverſöhnlichen Conflict kommen konnten, und es läßt ſich dieſe Erſcheinung nur daraus erklären, daß das urſprüngliche Princip des Proteſtantismus, in Folge einer demſelben immer noch anhängenden Befangenheit, ſelbſt wieder ein gebundenes und gehemmtes wurde und ſich in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt verwickelte, von welchem es erſt in ſeiner weiteren Entwickelung wieder frei werden mußte. Denn was iſt es anders als der augenſcheinlichſte Widerſpruch, wenn der Proteſtantismus das unbedingteſte Verdammungsurtheil über den Socinianismus deswegen ausſprach, weil er nach demſelben Grundſaze der Glaubens- und Gewiſſensfreiheit, auf welchem der ganze Proteſtantismus beruhte, über die Lehre von der Dreieinigkeit auf ein anderes Reſultat des Denkens und Forſchens in der Schrift gekommen war, als dasjenige war, bei welchem der Proteſtantismus ſelbſt ſtehen bleiben zu müſſen glaubte? In jedem Falle hätte die Conſequenz gefordert, daß, wenn auch die Proteſtanten es vorzogen, das kirchlich überlieferte Dogma beizubehalten, eine Lehre, wie die ſocinianiſche und überhaupt jede, welcher es nicht an dem erſten Beſtreben fehlte, ſich nach Vernunft und Schrift zu rechtfertigen, wenigſtens als eine gleichberechtigte von ihnen anerkannt wurde. Wo war aber damals die proteſtantiſche Geſinnung, welche es für Recht

und Pflicht gehalten hätte, auch dem Gegner bei ſeinen abweichenden Anſichten einen Anſpruch auf Wahrheit zuzugeſtehen? Indem man davon noch weit entfernt und einzig nur darauf bedacht war, das alte Dogma, bei welchem man nicht blos durch die kirchliche Autorität ſich binden ließ, ſondern auch an ſeiner vollkommenen Uebereinſtimmung mit der Lehre der Schrift nicht zweifeln zu dürfen glaubte, auf jede Weiſe feſtzuhalten und mit einem neuen Bollwerke ſcholaſtiſcher Formeln und Diſtinctionen zu umgeben, um es troz ſeines Widerſpruchs mit der Vernunft, welchen man ohne Bedenken zugab, ja ſogar als ein Kriterium ſeiner Göttlichkeit anſah, als das allein ſeligmachende Dogma des proteſtantiſchen Glaubens aufzuſtellen, geſchah hiemit nichts anders, als daß ſich in der proteſtantiſchen Theologie ein neuer Katholicismus conſtituirte, welcher, ſo gewiß das proteſtantiſche Princip nicht wieder in ſich untergehen konnte, ebenſo gewiß daſſelbe Schickſal haben mußte, das der alte Katholicismus gehabt hatte. Der Socinianismus zwar konnte bei ſeiner bekannten Einſeitigkeit und dem ihm eigenen Mangel an ſyſtematiſcher Conſequenz den Kampf mit dem Proteſtantismus nicht mit Erfolg beſtehen, und der leztere behauptete ſeine, alle Anſprüche des vernünftigen Denkens ſchlechthin negirende Herrſchaft bis in die erſte Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Allein der denkenden Vernunft, deren Sache ſchon der Socinianismus geführt hatte, ohne jedoch ihre Principien feſter und allgemeiner zu begründen, konnte darum doch ihr Recht nicht länger ſtreitig gemacht werden. Was der Socinianismus zuerſt begonnen hatte, mußte weiter forgeführt werden, der weitere Fortſchritt aber konnte nur dadurch geſchehen, daß daſſelbe, was der Socinianismus mit der ganzen Energie, deren er fähig war, zunächſt am Trinitätsdogma verſucht hatte, gegen das chriſtliche Dogma überhaupt in ſeiner bisherigen kirchlichen Geſtalt unternommen wurde. Sehen wir

uns nun nach den Erſcheinungen um, die wir als die Fortſezung der ſocinianiſchen Beſtrebungen für das Recht des vernünftigen Denkens in Sachen des Glaubens, für das Recht der den poſitiven Inhalt der Religion prüfenden Vernunft betrachten können, ſo liegt uns nichts näher als der engliſche Deismus, in welchem gewiß jeder, der dem allgemeinen Entwicklungsgange des Geiſtes zu folgen weiß, und ſich nicht durch Einzelnheiten den richtigen Geſichtspunct für das Ganze verrücken läßt, dieſelbe weſentliche Tendenz, die ſchon dem Socinianismus zu Grunde lag, anerkennen muß. Auch erinnert ja ſchon der Name des Deismus an die Oppoſition gegen eine Theologie, die ſich das göttliche Weſen nur trinitariſch denken konnte, wenn auch das Characteriſtiſche des Deismus eben dieß iſt, daß es ihm nicht ſowohl um den Widerſpruch gegen ein einzelnes Dogma, als vielmehr um das Verhältniß des poſitiven Chriſtenthums zum vernünftigen Denken überhaupt zu thun war. Zwiſchen dem Socinianismus und dem Deismus liegt jedoch noch ein wichtiges Mittelglied, das in der Reihe dieſer Momente nicht überſehen werden darf, der Spinozismus, unter welchem ich jedoch hier nicht das ſpeculative Syſtem verſtehe, das man gewöhnlich mit dieſem Namen bezeichnet, ſondern alle jene Anſichten und Grundſäze, welche Spinoza über das Verhältniß des Glaubens und Wiſſens, der Vernunft und der poſitiven Religion und Offenbarung in ſeinem **Tractatus theologico-politicus** entwickelte, in welcher Abhandlung Spinoza ſein Syſtem, ſo zu ſagen, populariſirte, und die ſubſtanzielle Vernunft, eine Maſſe von allgemeinen und nothwendigen Vernunftwahrheiten, die nur ausgeſprochen werden dürfen um immer allgemeiner anerkannt zu werden, in das allgemeine Bewußtſeyn der Zeit einführte. Dieſe berühmte Abhandlung, welche in der nächſten Verwandtſchaft mit dem Deismus ſteht, wenn auch die engliſchen Deiſten ſich weniger auf ſie berufen, als man vielleicht erwarten

ſollte, kann man nicht mit Unrecht die **Magna charta** des engliſchen Deismus nennen. Die Autonomie des vernünftigen Denkens in Sachen des Glaubens, welche die engliſchen Deiſten im Grunde ſchon als ein wohlerworbenes Recht vorausſezen, iſt hier zuerſt der Vernunft mit einer Evidenz vindicirt, welche für alle folgende Zeiten grundlegend ſeyn mußte, und ſo Vieles, was die engliſchen Deiſten und ſo manche andere Verfechter des Rechts der Vernunft in der Folge geltend machten, iſt nur eine Wiederholung und weitere Ausführung des ſchon von Spinoza Geſagten [1]).

Gleich bei dem Erſten, der gewöhnlich an die Spize der engliſchen Deiſten geſtellt wird, bei Herbert, läßt ſich die Einwirkung der ſpinoziſtiſchen Grundſäze deutlich genug wahrnehmen. Wie Herbert in ſeinen fünf Artikeln, hatte auch ſchon Spinoza den ganzen Inhalt des religiöſen Glaubens auf eine ſo viel möglich kleine Zahl allgemein anzuerkennender Wahrheiten zu bringen geſucht [2]). In den fünf Wahr-

1) Man vgl. über das Folgende G. V. Lechler, Geſchichte des engliſchen Deismus. 1841. In dieſem ausgezeichneten Werk iſt zuerſt der Gang und Character des Deismus genauer erforſcht und von einem objectiven Standpunct aus gewürdigt worden.

2) Nach dem Tract. theol. polit. c. 14. ſind die *dogmata fidei universalis, quae omnia huc tendere debent, nempe dari ens supremum, quod justitiam et caritatem amat, cuique omnes, ut salvi sint, obedire tenentur, eumque cultu justitiae et caritate erga proximum adorare, nulla praeter haec:* 1. *Deum, hoc est ens supremum, summe justum et misericordem, sive verae vitae exemplar existere* (weil man ihm ſonſt nicht gehorchen kann). 2. *Eum esse unicum. — Devotio namque admiratio et amor ex sola excellentia unius supra reliquos orientur.* 3. *Eum ubique esse praesentem, vel omnia ipsi patere.* 4. *Ipsum in omnia supremum habere jus et dominium, nec aliquid jure coactum, sed ex absoluto beneplacito et sin-*

heiten, daß ein höchſtes Weſen exiſtirt, daß es verehrt werden muß, daß Tugend und Frömmigkeit die Hauptheile der Gottesverehrung ſind, daß man die Sünden zu bereuen und von ihnen zu laſſen hat, daß von der göttlichen Güte und Gerechtigkeit Belohnung oder Strafe, ſowohl in dieſem Leben als nach demſelben zu erwarten iſt, erkannte Herbert den Kern aller Religion, ſie ſollten die Wahrheiten ſeyn, die als die Grundſäulen der reinen Religion und der allgemeinen Vorſehung Gottes unter allen Entartungen und Verfälſchungen durch Glaubensartikel, Gebräuche und Inſtitutionen, die im Intereſſe der ſich bildenden Hierarchie hinzukamen, und den ſittlichen Einfluß der Religion ſchwächten, durch alle Zeiten hindurch feſtſtunden. Wir ſehen ſo ſchon in dieſen Grundartikeln, welche Herbert als die allein gültigen Kriterien alles Wahren und Falſchen auf dem Gebiete der Religionsgeſchichte galten, in welchen er ſomit die erſten Grundlinien einer Kritik der Religion aufſtellte, den Deismus auf den kritiſchen Standpunct ſich ſtellen, auf welchem das Vernünftige als der weſentliche ſubſtanzielle Inhalt der Religion von allem Unweſentlichen geſchieden werden ſoll, und das Reſultat dieſes Verfahrens kann daher nur ſeyn, daß eine übernatürliche Offenbarung, da auch ſie zu jenen Artikeln nichts hinzuſezen kann, was zur Erlangung des Heils abſolut nothwendig wäre, wenn auch nicht als an ſich unmöglich, doch wenigſtens als überflüſſig erſcheint. Wie bei Herbert die poſitive Religion gegen die aprioriſche Grundlage der Religion

---

gulari gratia facere. Omnes enim ipsi absolute obedire tenentur, ipse autem nemini. 5. *Cultum Dei, ejusque obedientiam in sola justitia et charitate, sive amore erga proximum consistere.* 6. *Omnes, qui hac vivendi ratione Deo obediunt, salvos tantum esse, reliquos autem, qui sub imperio voluptatum vivunt, perditos.* 7. *Denique Deum poenitentibus peccata condonare.*

in der Vernunft, in den notitiae communes, in welchen die subjective Vernunft des Einzelnen ihren objectiven Inhalt hat, völlig zurücktrat, so wollte Hobbes, wenn er auch, wie alles Wissen durch die Erfahrung, so die Religion durch äussere Offenbarung entstehen ließ, dieselbe wenigstens nicht um ihrer selbst willen, sondern nur durch die Auctorität der Staatsgewalt, oder des Souveräns, der allein der authentische Interpret der Schrift und der in ihr geoffenbarten Lehre, oder der Repräsentant der objectiven Vernunft ist, anerkannt wissen. Von dem Staatsoberhaupt hängt daher ab, was als öffentliche Religion gelten soll, das Wesen der Religion selbst aber sezte Hobbes in Gehorsam und Glauben, und den wesentlichen Inhalt des Glaubens, oder die nothwendige Bedingung der Seligkeit in die Anerkennung der Wahrheit, daß Jesus der Christ, oder der verheißene Messias sey. Die kritische Scheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen konnte nur zur größten Vereinfachung der religiösen Wahrheiten führen. Ihre eigentliche Begründung erhielt diese kritische, dem Deismus eigenthümliche Tendenz durch Locke. Als der Philosoph der Erfahrung, welcher alles Wissen und Denken aus Sensation und Reflexion ableitete, konnte er natürliche Religion und Offenbarung neben einander bestehen lassen, um so mehr aber war es ihm darum zu thun, der Wahrheit auf dem Wege der Ideen nachzugehen, die wir durch Sensation und Reflexion erhalten haben, oder das Verhältniß der Vernunft zum Glauben und zur Offenbarung zu prüfen. Das Verhältniß zwischen beiden bestimmte Locke so, daß er es durchaus als ein Recht der Vernunft betrachtete, darüber zu entscheiden, ob etwas wirklich Offenbarung sey, und was der Sinn dieser Offenbarung sey. Die Offenbarung wird in ein so abhängiges Verhältniß zur Vernunft gesezt, daß der Unterschied zwischen beiden nur noch ein formeller seyn kann. Wie die Vernunft die natürliche Offenbarung ist, wodurch die ewige Quelle des Wissens dem Menschen die Wahrheiten zu-

kommen läßt, die in den Bereich ſeiner natürlichen Fähigkeiten gelegt ſind, ſo iſt die Offenbarung die natürliche Vernunft, nur erweitert durch eine neue Reihe von Entdeckungen, die von Gott unmittelbar mitgetheilt werden, und deren Wahrheit die Vernunft beſtätigt durch das Zeugniß und die Beweiſe, die ſie gibt, daß ſie von Gott kommen. Die chriſtliche Offenbarung kann daher nichts enthalten, was die natürliche Vernunft unvermögend wäre, aus ſich ſelbſt zu erkennen, als Offenbarung hat aber das Chriſtenthum den doppelten Vorzug, daß es Wahrheiten mittheilt, auf deren vollkommene Erkenntniß die Vernunft für ſich ſelbſt erſt mit Mühe oder vielleicht gar nicht gekommen ſeyn würde, und daß es dieſe Wahrheiten nicht in abſtracter Form, ſondern in populärer Geſtalt, auf eine dem größern Theil der Menſchen angemeſſene Weiſe mittheilt. Ebendeßwegen iſt der einzige Fundamentalartikel des Chriſtenthums, die Wahrheit, deren Anerkennung allein von jedem gefordert werden kann, der Satz, daß Jeſus der Meſſias iſt, womit im Grunde nichts anderes geſagt iſt, als eben nur dieß, daß das Chriſtenthum eine Offenbarung in dem angegebenen Sinne iſt. Hierin beſteht „die Vernünftigkeit des Chriſtenthums, wie es in der Schrift überliefert iſt“ [3]), alle übrigen in der Schrift enthaltenen Wahrheiten können dem Menſchen, unbeſchadet des Heils ſeiner Seele, unbekannt bleiben, wofern er nur bereit iſt, alle Wahrheiten, die von Gott kommen, anzunehmen. Aus dieſer Beſtimmung des Verhältniſſes der Vernunft und Offenbarung ergab ſich ſowohl jene Weite für die Freiheit der religiöſen Anſicht, welche damals in England die Denkweiſe ſo Vieler war, die nicht in die eigentliche Klaſſe der Deiſten gehörten, und durch den Namen der Latitudinarier treffend

3) Dieß iſt der Titel der Schrift Locke's vom J. 1695, in welcher er ſeine Anſicht von Vernunft und Offenbarung auf das Chriſtenthum anwandte.

eichnet wurden, als auch der Grundſaz der freieſten bür-
lichen Duldung aller Religionsparteien, deſſen kräftiger
rtheidiger gleichfalls Locke war. Es war nur vollends
geſprochen, was ſchon durch Locke das Bekenntniß des
ismus geworden war, wenn Toland in ſeiner bekannten
hrift das Chriſtenthum geradezu eine Religion ohne Ge-
mniß nannte, und im Gegenſaz gegen alle Principien der
ctorität das Princip aufſtellte, daß die Vernunft die einzige
undlage aller Gewißheit ſey. Liegt, wenn auch die Offen-
ung das Mittel iſt, um die Erkenntniß gewiſſer Wahr-
ten factiſch mitzutheilen, der Grund der Ueberzeugung von
en Wahrheiten nur in ihnen ſelbſt, oder in der Vernunft,
kann im Chriſtenthum nichts über die Vernunft ſeyn, und
e chriſtliche Lehre im eigentlichen Sinn ein Geheimniß
annt werden. Nur auf dem Wege der Kritik konnte Toland
dem Reſultat kommen, daß die Vernunft das einzige Kri-
um aller Wahrheit ſey, ſein kritiſcher Geiſt zeigte ſich aber
h beſonders darin, daß er, um den Begriff des Geheim-
es noch genauer zu analyſiren und ſeine Nichtanwendung
das Chriſtenthum zu zeigen, auf dieſelbe Unterſcheidung
ückging, welche Kant zwiſchen den Dingen an ſich und
Erſcheinung machte. Dieſen Unterſchied ſezte er bei der
hauptung voraus, daß, wenn man das Chriſtenthum aus
n Grunde übervernünftig und geheimnißvoll nennen wollte,
l wir keine adäquate Idee ſeines Weſens haben, hiemit
ts Beſonderes von demſelben ausgeſagt wäre, da wir ja
rhaupt die Dinge ihrem eigentlichen Weſen nach nicht kennen,
dern nur ſoweit ſie in Beziehung zu uns ſtehen. Schon
dem Bisherigen iſt zu erſehen, wie der Deismus durch-
auf der Seite der ſubjectiven Vernunft ſteht, auf wel-
es für ihn keine Objectivität der Wahrheit gibt, die
t zugleich ſubjective Gewißheit iſt; alles, was iſt, hat
inſofern Realität, als es ein Object des vernünftigen
ſens iſt, und es iſt daher ein weſentliches Recht des Sub-

jects, von ſich zurückzuweiſen, oder als etwas höchſt Indifferentes anzuſehen, was es mit ſeinem ſubjectiven Bewußtſeyn nicht vereinigen kann. Es iſt die Vorausſezung, von welcher der Deismus von Anfang an ausging, er ſah ſich aber auch noch beſonders veranlaßt, das Recht der ſubjectiven Freiheit des Gedankens, das ſogenannte Freidenken für ſich in Anſpruch zu nehmen und gegen die dagegen erhobenen Einwendungen zu vertheidigen, wie von Collins in der Abhandlung über das Freidenken geſchah, in welcher es als ein Recht nachgewieſen wurde, das nicht beſchränkt werden dürfe, da es das einzige Mittel ſey, zur Erkenntniß der Wahrheit zu kommen, da es ferner weſentlich zum Wohl der Geſellſchaft beitrage, und überdieß durch die Bibel und die Verhältniſſe erlaubt und geboten ſey. Die Erörterungen, welche die Schrift von Collins zur Folge hatte, ſtellten nur um ſo mehr die ſelbſt von den Gegnern der Deiſten anerkannten Grundſäze feſt, daß der Vernunft, dem Denken, die volle Freiheit zu laſſen ſey, daß auch Fragen über Religion und Offenbarung keine Ausnahme geſtatten, daß Vernunft und Offenbarung keinen Gegenſaz bilden, und daß die Entſcheidung über die Wirklichkeit ſowohl als den Inhalt einer Offenbarung immer nur von der Vernunft abhängen könne. Einen ſo feſten Haltpunct hatte demnach das durch alle dieſe Denker, insbeſondere durch Locke begründete Princip der Autonomie der Vernunft in dem Bewußtſeyn gewonnen. Fragen wir aber, was denn, wenn das formale Princip des Deismus das freie Denken iſt, das materiale Princip deſſelben iſt, ſo war es Schaftesbury, welcher die Autonomie der Vernunft als die Autonomie des Sittlichen beſtimmte, und das Sittliche als den einzigen Maasſtab, nach welchem die Wahrheit der Religion beurtheilt werden muß, betrachtet wiſſen wollte. Nur durch ihren ſittlichen Gehalt, die Idee einer unmittelbar auch die Glückſeligkeit als ihre Belohnung in ſich enthaltenden Tugend, nicht durch das Wunder, das den Un-

glaubigen nicht überzeugt, und dem Glaubigen entbehrlich ist, sollte die Offenbarung sich rechtfertigen können, aber selbst in dieser Hinsicht scheint Shaftesbury in seinen Anforderungen durch das Christenthum nicht ganz befriedigt worden zu seyn, da er ihm nicht undeutlich den Vorwurf einer zu abstract-religiösen Lebens-Ansicht machte. Je größeres Gewicht Shaftesbury auf sein sittliches Kriterium legt, desto weniger kann sein geringschäzendes Urtheil über die Wunder befremden. Die Frage über die Wunder war bisher noch nicht besonders hervorgehoben worden: selbst Toland hatte noch als supranaturaler Rationalist den übernatürlichen Ursprung des Christenthums vorausgesezt. Auf analoge Weise hatte ja auch den Socinianismus sein Widerspruch gegen das Uebervernünftige der Lehre des Christenthums nicht abgehalten, an das Uebernatürliche seiner Thatsachen zu glauben. Im Princip des Deismus und seinem ganzen Entwicklungsgange lag es jedoch, auch diese Frage nicht ruhen zu lassen. Nach der von Whiston gegebenen Anregung waren es Collins und Woolston, welche diese Rolle der Bestreitung des Christenthums als positiver Offenbarung übernahmen. Nur war es zunächst nicht der Begriff des Wunders selbst, und die Frage über die Möglichkeit des Wunders, was man in Untersuchung zog, sondern die Beschaffenheit der neutestamentlichen Wundererzählungen, deren Glaubwürdigkeit mit den stärksten Waffen angegriffen wurde, indem sie ihrem buchstäblichen Sinne nach genommen, nur eine Reihe der unwahrscheinlichsten und ungereimtesten Dinge enthalten sollten. Erst im weitern Verlauf dieser Controverse faßte man den Begriff des Wunders schärfer ins Auge. Da man den Apologeten des gewöhnlichen Wunderbegriffs, welche, um die Möglichkeit des Wunders zu retten, das Wunder auf seinen relativen Begriff herabsezten, nicht antworten konnte, ohne den absoluten Begriff des Wunders festzuhalten, sofern das Wunder für den Zweck, für welchen es geschehen soll, zur Beglaubigung übernatürli-

cher Auctorität ſelbſt nur etwas Uebernatürliches ſeyn kann, wurde man zulezt auf den ſpinoziſtiſchen Saz geführt, daß die Geſeze der Natur, als Geſeze Gottes, ſo unveränderlich ſeyn müſſen, als er ſelbſt, und daß es ſomit dem Begriffe Gottes widerſtreite, eine Aenderung des einmal feſtgeſezten Naturlaufes vorauszuſezen. So ſehr der Deismus auch in den Verhandlungen über die neuteſtamentlichen Wundererzählungen ſeine negative Schärfe bewährte, ſo war doch in der rationalen Beſtimmung des Wunderbegriffs ſelbſt Spinoza längſt den Deiſten vorangegangen, und ſie konnten daher nur auf den ſchon von ihm aufgeſtellten Begriff zurückgehen; daß ſie aber ihn ausdrücklich ſich aneigneten [4]), iſt ein neuer Beweis der Conſequenz, mit welcher der Deismus ſich entwickelte und von ſeinem Princip aus alles an ſich zog, was ſeine rationale Autonomie verſtärken konnte, nur war es ebenſo ſeinem kritiſchen Character gemäß, von dem objectiven Standpunct des ſpinoziſtiſchen Wunderbegriffs auf den ſubjectiven überzugehen, und in der neuen Inſtanz, mit welcher er dem Wunderglauben entgegentrat, daß auſſerordentliche Begebenheiten, wie die Wunder ſind, nur unter Vorausſezung eines ebenſo auſſerordentlichen Zeugniſſes geglaubt werden können, ſchon jezt die Hume'ſche Kritik des Wunderbegriffs zu anticipiren. Durch die Erörterungen über die Weiſſagungen und Wunder hatte der Deismus die Hauptſtüzen der übernatürlichen Auctorität der Offenbarung erſchüttert, wie wenn aber alle bisherigen Verhandlungen nur die Einleitung und Vorbereitung zu dem vollendeten Abſchluß des Syſtems hätten ſeyn ſollen, wurde nun erſt die Geſammtanſicht von dem Weſen der Religion, oder die Identität des Chriſtenthums mit der natürlichen Religion, in dem Tindal'ſchen Saze ausgeſprochen: das Chriſtenthum ſo alt als die Schöpfung. Der Deismus hatte hiemit die ihm durch die Natur der Sache

4) Lechler a. a. O. S. 321.

ſelbſt vorgeſchriebene Bahn durchlaufen, aber er faßte am Ende ſeines Laufs eigentlich nur als Reſultat zuſammen, was er gleich anfangs als ſein Problem vorangeſtellt hatte. Auch Herbert wollte ja mit ſeinen fünf Fundamentalartikeln nichts anders behaupten, als daß es eine von allem Wechſel der Zeit unabhängige ſchon von Anfang an vorhandene Subſtanz der Religion gebe. Wollte der Deismus, wie es ſeine Aufgabe war, das Weſen der Religion von dem Unweſentlichen und Zufälligen, das Urſprüngliche von allem demjenigen, was im Laufe der Zeit durch Aberglauben und Prieſterbetrug hinzugekommen war, ſcheiden, ſo mußte er auf den Anfang aller Religion zurückgehen. Die wahre Religion kann alſo nur diejenige ſeyn, welche als die natürliche allem Poſitiven voranging, und die ſtets ſich gleichbleibende Grundlage deſſelben geblieben iſt. Um aber das Weſen der Religion ſelbſt zu beſtimmen, kam es nun wieder darauf an, das ſittliche und das religiöſe Element zu unterſcheiden. Der Deismus konnte, ſeiner ganzen Tendenz zufolge, das Weſen der Religion nur in das Sittliche und Practiſche ſezen, in die Erfüllung der Pflichten gegen Gott und die Menſchen, wie Tindal es beſtimmte; Religion und Sittlichkeit konnten ſich daher, in ihrem Unterſchied von einander, nur wie Mittel und Zweck verhalten, d. h. die Sittlichkeit war das der Vernunft der Dinge gemäße Handeln, die Religion die Ausübung der Sittlichkeit im Gehorſam gegen Gott, ſofern dieſelbe Vernunft der Dinge als der Wille Gottes betrachtet wurde. Iſt nun die natürliche Religion in dieſem Sinne die allein wahre, vollkommene und ewige Religion, ſo kann das Chriſtenthum, wie alles Poſitive, nur ſofern es mit der natürlichen Religion identiſch iſt, wahr ſeyn. Das Chriſtenthum iſt daher ſeinem ſubſtanziellen Inhalt nach nichts anders, als die Wiederherſtellung oder Wiederbekanntmachung der natürlichen Religion, und die nothwendige Folge dieſer Identität mit der natürlichen Religion oder der Vernunftreligion iſt, daß das Chriſten-

thum weſentlich vernünftig iſt, und die Vernunft das freie Recht hat, was wahr oder falſch iſt, zu prüfen, und über die chriſtlichen Glaubensſäze zu entſcheiden. Zu dieſem vollendeten Syſtem des Deismus fügte Chubb, welcher allein noch eine bedeutendere Stelle in der Reihe der Deiſten einnimmt, im Grunde nur noch die hiſtoriſche Nachweiſung hinzu, daß das Chriſtenthum ſelbſt nichts anders ſeyn wolle, als das Geſez der Natur oder Vernunft, welchem die Menſchen zuvor ſchon zu gehorchen verpflichtet waren. Das Evangelium iſt, wie Chubb in ſeinem wahren Evangelium Chriſti zu zeigen ſuchte, nur die Lehre, die Chriſtus predigte, keine Geſchichte von Thaten, die ſich auf ſeine Perſon und ſein Amt beziehen; nur ein Princip des freien ſittlichen Handelns ſollte das Evangelium ſeyn, daß aber der Zweck, die Welt auf dieſem Wege zu reformiren, nicht vollkommener realiſirt werden konnte, hat ſeinen Grund am meiſten darin, daß die Menſchen nicht durch ihr ſittliches Verhalten, ſondern durch den orthodoxen Glauben Gott wohlgefällig zu werden meinen. Gemäß dem allen Deiſten gemeinſamen, ganz beſonders aber in dem durchaus practiſchen Chubb ſich ausſprechenden Widerwillen gegen das orthodoxe Dogmenſyſtem ſah er die höchſte Spize des an die Stelle des Thuns den Glauben ſezenden Antichriſtenthums in dem athanaſianiſchen Glaubensbekenntniß, daß wir Einen Gott in drei Perſonen verehren.

Hiemit iſt deutlich genug geſagt, wie ſich der Deismus zu der Frage verhält, die der Gegenſtand unſerer Unterſuchung iſt. Die Hauptſache iſt jedoch keineswegs, wie ſich unter den Deiſten bald dieſer bald jener über ein Dogma, wie die Trinitätslehre [5]), erklärte, ſondern nur die Stellung

5) Solche Dogmen wurden ſpeciell weit weniger angegriffen, als man vielleicht erwarten ſollte. Nur Whiſton war namentlich ein erklärter Gegner des Trinitätsdogma in der Form des

des Deismus zum Dogma im Ganzen, wie sie nur aus dem ganzen Gange desselben erkannt werden kann. Man vergegenwärtige sich nur aus der gegebenen Uebersicht recht deutlich, welche Reihe von Momenten der Deismus durchlief, wie er durch die Nothwendigkeit der Sache selbst immer weiter getrieben, alles erschöpfen zu müssen schien, was nur immer zur Begründung seines Standpuncts dienen konnte, um sich klar davon zu überzeugen, welcher wichtige tiefeingreifende Umschwung des religiösen und dogmatischen Bewußtseyns der Deismus an sich schon war, und wie mächtig er auf den ganzen Geist nicht blos der damaligen sondern auch der folgenden Zeit einwirken mußte. Das in einer politisch so bewegten, in so verschiedene Richtungen getheilten

athanasianischen Glaubensbekenntnisses. Der darüber sich verbreitende Streit veranlaßte Chubb zu einem unitarischen Aufsaz, in welchem er die Trinitätslehre für eine Corruption des Christenthums in dem großen Artikel von der Einheit Gottes erklärte. Christus selbst erkenne den Vater als größer denn Alles an. Bei Ausdrücken, wie Sohn Gottes u. s. w., dürfe man nicht vergessen, daß sich Jesus nach der Sitte seiner Zeit und seines Vaterlandes einer erhabenen und bildlichen Sprache bedient habe, man müsse daher sehr vorsichtig mit ihnen verfahren, sonst könnte man aus den Namen Sohn Gottes und Menschensohn, die sich Jesus beilegt, Widersprüche zusammensezen. Gott und Mensch in Einer Person sey er nur als einer, zu dem das Wort Gottes kam (Joh. 10, 34 f.). Vgl. Lechler a. a. O. S. 267. 349. — Auf eigene Weise deutete Hobbes die Trinität als eine dreifache Repräsentation Gottes 1. durch Moses und dessen Nachfolger, die Hohenprieſter im A. T.; 2. durch den Menschen Jesus während der Zeit seines irdischen Lebens; 3. durch die Apostel und deren Nachfolger in der apostolischen Gewalt vom Pfingstfest an, als dem Tag, wo der Geist auf sie herabstieg, bis heute (Lechler a. a. O. S. 89.). Es erinnert dieß ganz an die drei πρόσωπα des Sabellius.

Zeit, in einem langen, die wichtigſten geiſtigen Intereſſen betreffenden Kampfe mit aller Energie behauptete freie Recht der Vernunft, auch in Sachen des Glaubens alles zu prüfen, und dem entſcheidenden Urtheil der Vernunft zu unterwerfen, die mit genauer Beachtung des allgemeinen religiöſen Entwicklungsgangs gemachte Unterſcheidung des Natürlichen und Poſitiven, das methodiſche Zurückgehen auf die Principien, die allem religiöſen Glauben zu Grunde liegen, ſo viele Vernunftwahrheiten, die in dem natürlichen Bewußtſeyn des Menſchen zu tief begründet ſind, als daß ihnen die Anerkennung verweigert werden könnte, alles dieß ſezte die Autonomie der Vernunft in das hellſte Licht, und es konnte nun kaum noch als möglich erſcheinen, Dogmen feſtzuhalten, welche ſelbſt im Widerſpruch mit allem vernünftigen Denken den Anſpruch machten, die Grundartikel des allein ſeligmachenden Glaubens zu ſeyn. Mochte auch der Deismus, wie gewiß ſelbſt bei der unbefangenſten Beurtheilung deſſelben nicht geläugnet werden kann, noch ſo viel Schroffes und Ueberſpanntes, Schiefes und Halbwahres, Willkürliches und Unbegründetes zu Tage fördern, er enthielt bei allem dieſem ſo viele geſunde Elemente eines friſchen kräftigen Lebens, und brachte das allgemein Vernünftige auf eine ſo practiſche und populäre Weiſe in allgemeineren Umlauf, daß ihm eine bedeutende Wirkung nicht wohl fehlen konnte, und ſelbſt der Widerſpruch der Gegner, die ſich oft genug genöthigt ſahen, ſich auf denſelben Boden zu ſtellen, die Zugeſtändniſſe, die gemacht werden mußten, die durch Verhandlungen, in welchen die Gegenſäze ſich von ſelbſt milderten und ausglichen, herbeigeführten Reſultate, auch dieß diente nur dazu, der Sache des Deismus, als der Sache der Vernunft, um ſo mehr Achtung und Eingang zu verſchaffen. Dabei kann es dem Deismus nicht zum beſondern Vorwurf gemacht und keineswegs als ein Beweis ſeiner geringeren geſchichtlichen Bedeutung angeſehen werden, daß er ſich zulezt nur in Skepticismus und

Indifferentismus auflöste, und am Schluſſe der deiſtiſchen Periode als Reſultat derſelben jene Denkweiſe ſteht, deren Hauptrepräſentant D. Hume war, eine Denkweiſe, die in allem Poſitiven der Religion nur unauflösliche Schwierigkeiten und ſich ſelbſt aufhebende Ungereimtheiten ſah, und in ihrer zweifelnden Ungewißheit und in der völligen Suſpenſion des Urtheils ſogar nahe daran war, ſelbſt dem von dem Deismus beſtrittenen Dogmatismus ſich wieder in die Arme zu werfen. Es ſtellt ſich hierin nur die von Anfang an zum Character des Deismus gehörende Einſeitigkeit und Negativität heraus. Der Deismus hatte die Aufgabe, die Autonomie der Vernunft, im Gegenſaz gegen die unbedingte Auctorität, die die poſitive Religion mit ihrem geſchloſſenen Dogmenſyſtem anſprach, feſtzuſtellen und zum klaren Bewußtſeyn zu bringen, aber ſein Mangel iſt, daß es nur die ſubjective endliche Vernunft iſt, in deren Sphäre er ſich bewegt. Die ihrer Autonomie ſich bewußte Vernunft ſtellt ſich der Offenbarung gegenüber, um ſich mit ihr durch alles, was ſie von ihr trennt und unterſcheidet, auseinanderzuſezen, aber als ſubjective Vernunft bleibt ſie im Dualismus befangen, kann aus dem Gegenſaz zwiſchen Vernunft und Offenbarung nicht herauskommen, beide nicht in der Einheit der objectiven Vernunft begreifen, aber ebendeßwegen, weil ſie die Offenbarung in ihrem Gegenſaz zur Vernunft nicht zu begreifen vermag, kann ſie ſich dieſes Gegenſazes nur dadurch entledigen, daß ſie ihn ſchlechthin negirt. Je wenigere Säze die Deiſten den Inhalt der wahren Religion zuſammenfaßten, deſto größer war das Gebiet, das nach ihrer Vorausſezung nur dem Aberglauben und Prieſterbetrug anheimfiel; hieraus ſollte der Unterſchied der natürlichen und der poſitiven Religion entſtanden ſeyn; allein das Weſen einer Sache iſt nicht erklärt, was ſie an ſich iſt, nicht begriffen, wenn man eine ſo große Reihe geſchichtlicher Erſcheinungen, wie ſich uns in den poſitiven Religionen darſtellt, auf kein anderes Princip zurückzu-

führen weiß, als das der Willkür und Unvernunft. Man hat den Deiſten mit Recht Mangel an wahrem geſchichtlichen Sinne vorgeworfen, ſeinen tiefern Grund hat aber dieſer Mangel darin, daß ſie ſich über den Standpunct der ſubjectiven Vernunft nicht erheben konnten, und indem ſie nun auf dieſem Standpunct, was mit der ſubjectiven Vernunft nicht identiſch war, nur negiren konnten, wie kann es befremden, daß in dieſer ſich ſtets wiederholenden Negation die ſubjective Vernunft zulezt an ſich ſelbſt irre wurde, ſich ſelbſt nur als das individuelle Ich erſchien, das ſelbſt erſt eines höhern Haltpuncts bedarf, um zu dem negativen Verhältniß, in das es ſich zu demjenigen ſezt, worin es ſein eigenes Selbſt nicht erkennen kann, berechtigt zu ſeyn? Die vom Deismus der Vernunft vindicirte Autonomie iſt die wahre poſitive Seite ſeines Standpuncts, auf welcher er ſeine Stärke und volle Berechtigung hatte, aber dieſer Standpunct hatte auch ſeine endliche negative Seite, und die Skepſis, mit welcher der Deismus endigte, iſt nichts anders, als das ihm ſelbſt aufgehende Bewußtſeyn dieſes Endlichen und Negativen, oder ebendavon, daß dieſer Standpunct nur der Standpunct der Subjectivität iſt. Darüber hinauszugehen war dem engliſchen Deismus nicht beſchieden, er hatte den ihm beſtimmten Lauf dadurch erfüllt, daß er das vom Socinianismus und Spinozismus geltend gemachte Princip der Vernunft in das allgemeinere Bewußtſeyn einführte, jene übergreifende Einheit aber, in welcher erſt der vom Deismus noch unverſöhnt gelaſſene Gegenſaz aufgehoben werden ſollte, für das Bewußtſeyn feſtzuſtellen, war einer andern großartigern Entwicklungsperiode des Geiſtes vorbehalten, deren nothwendige Vorausſezung jedoch der ganze Proceß des Deismus war. Sie konnte daher nur da anknüpfen, wo der Deismus den Faden der Entwicklung hatte fallen laſſen; in welchem engen Zuſammenhang aber hier alles fortläuft, muß ſogleich in die Augen fallen, wenn man bedenkt, wie die Kant'ſche

Kritik der Vernunft ihre nächste und unmittelbarste Aufgabe darin erkannte, eine Lösung der Zweifel zu suchen, welche der Hume'sche Skepticismus als das größte und schwierigste Problem für die Wahrheit des Wissens zurückgelassen hatte.

Ehe wir auf diese neue Epoche übergehen können, haben wir die zwischen dem englischen Deismus und der kritischen Philosophie liegende Periode und den Zustand der teutschen Theologie in derselben ins Auge zu fassen. Es ist bekannt, wie man über diese Periode gewöhnlich urtheilt, und in mancher Beziehung kann man gewiß die Klage nicht ungegründet finden, daß es seit der Reformation kaum einen andern Zeitraum gibt, bei welchem das Interesse, das er darbietet, so gering, der Anblick im Ganzen ein so unerfreulicher, der Mangel an historischem Stoff, an positivem Gehalt, an hervorragenden bedeutungsvollen Erscheinungen so auffallend ist. Auf der andern Seite ist es nun aber eben diese Armuth, diese Leerheit und Negativität, welche dieser Periode ihre eigene geschichtliche Bedeutung und ein eigenthümliches Interesse gibt, und auch sie kann in dem Zusammenhang, in welchem sie erscheint, nur als ein wesentliches Moment des Entwicklungsgangs der protestantischen Theologie betrachtet werden. Sollte der seit der Reformation ein neues Princip des Bewußtseyns in sich verarbeitende Geist in den starren Dogmatismus, in welchen er sich im Laufe des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts immer mehr hineingezwängt hatte, nicht auf immer hineingebannt bleiben, so mußte es zu einem Bruche mit dem alten Dogma in der Gestalt, welche es auch in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hatte, kommen. Das religiöse Bewußtseyn mußte sich ihm immer mehr entfremden, sich immer entschiedener von ihm hinwegwenden, wovon die natürliche Folge keine andere seyn konnte, als daß zwischen dem sich selbst in seiner reinen Aeusserlichkeit überlassenen System und dem aus demselben sich in sich selbst zurückziehenden Bewußtseyn eine Leere entstund, die zunächst

mit keinem andern poſitiven Inhalt ausgefüllt werden konnte. Dieſer ganze Zeitraum kann daher nur aus dem Geſichtspunct einer Uebergangsperiode aufgefaßt werden, in welchet ein altes verlaſſenes Syſtem vollends in ſich ſelbſt zerfällt, und die Conſtruction eines neuen erſt vorbereitet werden muß. Daß es zu dieſem Bruche mit dem alten Dogma kam, daß man ſich durch ſeine Auctorität immer weniger gebunden glaubte, gegen alles Poſitive der Religion immer gleichgültiger wurde, dazu trug unſtreitig der engliſche Deismus ſehr vieles bei, und ſeine Wirkung konnte um ſo mehr nur eine auflöſende und zerſezende ſeyn, da er in der Zeit, in welcher er auf die teutſche Theologie in bedeutenderem Umfange einzuwirken begann, ſich ſelbſt ſchon überlebt hatte, und in ſeiner weiteren Verbreitung nur das Reſultat ſeiner Negativität nach auſſen mittheilen konnte. Die deiſtiſche Litteratur fand in Teutſchland um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eine ſehr willige Aufnahme, nicht blos bei den Theologen, ſondern auch in einem weitern Kreiſe. In ſo manchen Erſcheinungen, in welchen der Deismus ſelbſt die ernſtere Haltung des engliſchen Characters abgelegt, und das leichte, um ſo verführeriſchere Gewand der franzöſiſchen Frivolität um ſich geworfen hatte, läßt ſich deutlich genug wahrnehmen, welchen mächtigen Einfluß die von England und Frankreich ausgegangene Bewegung um jene Zeit in Teutſchland auf das religiöſe Bewußtſeyn überhaupt ausübte, was von ſelbſt auch wieder auf die theologiſche Denkweiſe einwirken mußte. Es wäre jedoch ſehr einſeitig, wenn wir die damals ſich vorbereitende Veränderung einzig nur dem Einfluſſe des Deismus zuſchreiben wollten, welcher gewiß eine ſolche Wirkung nicht haben konnte, ohne einen für ſie empfänglichen Boden ſchon vorzufinden. Es war ja überhaupt die Zeit, in welcher in dem teutſchen Volke die erſten Keime eines neuen geiſtigen Lebens ſich zu regen begannen. Bleiben wir aber auch nur bei dem theologiſchen Gebiet ſtehen,

so ist bei näherer Betrachtung leicht zu sehen, wie das herrschende theologische System selbst, gerade in demjenigen, was zu seinem eigenthümlichen Character gehört, die Elemente der Auflösung in sich trug. Wie es von Anfang an nur unter den lebhaftesten Controversen sich bilden konnte, so waren Hader und Streit fort und fort die wesentlichen Bedingungen seiner Existenz. Alle jene Streitigkeiten, die vom Abschluß der Concordienformel bis in den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts sich hineinziehen, geben den deutlichen Beweis, welche Mühe und Anstrengung es kostete, es aufrecht zu erhalten, und wie es nur durch die dictatorische Gewalt, welche die orthodoxen Machthaber sich anmaßten, in seiner Herrschaft sich behaupten konnte. Man konnte es sich nicht verbergen, daß, sobald auch nur ein kleiner Spielraum zu einer freieren Bewegung gelassen sey, die offene Lücke sogleich zum unheilbaren das Ganze bedrohenden Risse werde, und da man kein anderes Mittel hatte, das neuerungssüchtige Streben zurückzuweisen, als die Polemik, so entzündete sich diese um so mehr zu jener Wuth der Leidenschaft, durch welche jene Periode so übel berüchtigt ist. In allen diesen Streitigkeiten aber und in dem fortgehenden Krieg, in welchem die lutherischen Theologen begriffen waren, offenbarte sich nur die Negativität eines Systems, dessen innerste Seele die Polemik war, der große Widerspruch, welcher darin lag, daß dasselbe System, das den protestantischen Grundsaz der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu seinem Princip gemacht hatte, in einen Dogmatismus übergegangen war, welcher den unbedingtesten Auctoritätsglauben für sich ansprach, und das freie vernünftige Denken schlechthin verdammte. Ueber diesen Widerspruch wollte man sich eben durch eine maaßlose, alles überschreiende Polemik hinwegsezen, aber ein seiner Natur nach so streitsüchtiges System, dessen Lebens-Element der Streit war, mußte sein natürliches Ende schon dadurch erreichen, daß es sich zulezt zu Tode stritt. Und welcher Art

war denn, ſeiner materiellen Beſchaffenheit nach dieſes Syſtem? Kann man ſich wundern, daß es keinen weitern Beſtand hatte, als die Leidenſchaft des Streits, die es zuſammenhielt, verſchwunden war? Die nähere Kritik ſeiner Hauptdogmen hat den Beweis gegeben, daß nur auseinanderfiel, was an ſich keinen innern Zuſammenhang hatte, was von Anfang an aus den heterogenſten Elementen beſtund, was nur auf die gewaltthätigſte Weiſe, durch die willkürlichſten Diſtinctionen und die gehaltloſeſten Argumente in die Form eines Syſtems gebracht worden war. Wer kann es bedauern, daß ein ſolches Syſtem zulezt ſeiner eigenen Negativität anheimfiel, oder wer kann darin nur die Zeichen des nun überhand nehmenden Unglaubens ſehen, daß man ſich des Widerſpruchs, welchen das Syſtem im Ganzen und in ſeinen Hauptbeſtandtheilen in ſich hatte, bewußt zu werden begann? Es war nur die Befreiung von einem unnatürlichen Zwange, in welchem man ſich unter der Herrſchaft eines ſolchen Syſtems befunden hatte, und wenn man überdieß zurückſah auf den ganzen Verlauf der Streitigkeiten, welche unter dem Namen der cryptocalviniſtiſchen, ubiquiſtiſchen, ſynkretiſtiſchen, pietiſtiſchen eine ſo traurige Rolle in der Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie ſpielen, auf alle jene ärgernißvolle Auftritte, welche die größte Beſchränktheit der dogmatiſchen Anſicht, die unduldſamſte Geſinnung, eine nie ruhende, keines Mittels ſich ſchämende Verkezerungsſucht herbeigeführt hatte [6]), welche andere Folge konnte hieraus entſtehen, als daß man ſich mit Eckel und Ueberdruß von der Periode einer ſolchen Polemik und von dem Syſtem, das ſie beherrſcht hatte, hinwegwandte?

6) Vgl. Planck, Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. 1831., ein Werk, in welchem dieſe äuſſere Seite der proteſtantiſchen Theologie von einer ganz dazu geſchaffenen Meiſterhand geſchildert iſt.

Widerwille gegen ein geschlossenes, orthodoxes Dogmensystem, Geringschäzung der kirchlichen Auctorität, Gleichgültigkeit gegen alles Positive war die natürliche Reaction gegen jene polemisch-dogmatische Ueberspannung, und die mit dem Zerfall des alten Systems immer weiter sich verbreitende Stimmung.

Es ist dieß nur das negative Moment des Processes, durch welchen der im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts und besonders seit der Mitte desselben erfolgende Umschwung der dogmatischen Ansicht herbeigeführt wurde. Das bis dahin herrschende System verlor mehr und mehr seinen Haltpunct im Bewußtseyn der Zeit und die nächste Folge hievon konnte nur Abspannung und Leerheit seyn, ein völlig indifferentes Verhalten des Bewußtseyns gegen ein nur noch in seiner Aeusserlichkeit bestehendes System. Indem aber das Bewußtseyn des Subjects aus der ihm fremd und äusserlich gewordenen Objectivität sich in sich selbst zurückzog, mußte ihm nun eben diese Beziehung auf sich selbst um so wichtiger werden. Von dem Dogma in seiner Aeusserlichkeit abgestoßen und in sich selbst zurückgetrieben, reflectirte das Subject auf sich selbst, und wurde jezt erst um so intensiver sich bewußt, daß es selbst allein das Subject der Seligkeit sey, um deren willen es ein allein seligmachendes Dogma gab, und daß ebendeßwegen die Realität dieser Seligkeit wesentlich dadurch bedingt sey, daß das Subject sie zu seiner eigensten Sache zu machen weiß. Es erhellt von selbst, wie diese Reflexion des Subjects auf sich selbst, durch welche die Subjectivität zum bestimmenden Princip erhoben wurde, der Ausgangspunct für verschiedene Richtungen war, je nachdem die Seligkeit, die das Subject in die Einheit seines Selbstbewußtseyns aufnehmen sollte, durch diese oder jene substanzielle Form, durch das Gefühl und die unmittelbare Empfindung, oder durch das sittliche Wollen und Thun, oder das Wissen und Erkennen mit ihm vermittelt wurde. Je unmittelbarer die Beziehung ist, in welcher die Seligkeit zum Gefühl als dem zuständlichen Be-

gen in der Kirche für gleich berechtigt hielt, wofern nur das Chriſtenthum, was der eigentliche Ausdruck ſeines chriſtlichen Bekenntniſſes war, zur moraliſchen Ausbeſſerung benüzt werde, ſo ſehen wir hier nur in anderer Weiſe daſſelbe Intereſſe, das die ganze Richtung der Zeit beſtimmte. Wie die Pietiſten ſich nur dann in ihrem eigentlichen Element befanden, wenn ſie als die ecclesiola in der ecclesia in ihren Collegien und Conventikeln für ſich waren, und ſich unter ſich ſelbſt erbauten, ſo wollte auch Semler ſeine Privatreligion für ſich haben, und was jenen die innere Erweckung und Erbauung war, war ihm die moraliſche Ausbeſſerung, das Gemeinſame aber iſt die durchaus ſubjective Beziehung, die der Theologie und Religion gegeben wurde [8]), und nur dieß macht einen Unterſchied aus, daß jenes Subjective, das bei den Pietiſten zu dem der Vorausſezung nach unverrückt feſtſtehenden Objectiven blos hinzukommen ſollte, als dasjenige, worin die objective Theologie und Religion erſt ihre wahre Wärme und Innigkeit, und die rechte Beziehung auf die Seligkeit des Subjects habe, bei Semler und Andern, ein mehr und mehr allen objectiven Inhalt ausſchließendes Uebergewicht erhielt. Man ſchloß ſich völlig in ſeinem individuel-

8) Treffend ſagt Hagenbach in den Vorleſungen über die Kirchengeſchichte des 18ten u. 19ten Jahrhunderts, aus dem Standpunct des evang. Proteſtantismus betrachtet, 1. Thl. Leipz. 1842. in der Schilderung Semler's S. 260.: „Man kann die neuere Zeit hauptſächlich dadurch characteriſiren, daß ſie die Subjectivität, d. h. das Recht des Einzelnen, die Dinge nach ſeiner Weiſe zu faſſen und zu beurtheilen, im Religiöſen wie im Politiſchen und Literariſchen mit eigenen Augen zu ſehen vor allem geltend machte. Jenes Wort Friedrich's des Großen, daß „jeder nach ſeiner Façon ſoll ſelig werden", wurde nicht von ihm allein, es wurde mehr und mehr von der Zeit in Anſpruch genommen, und es lag darin mehr als ein Witzwort."

n Kreiſe ab, ließ nichts Anderes gelten, als ſeine eigene ubjectivität und machte ſo das ſubjective Ich mit ſeinen par-culären Anſichten und Intereſſen, ſeinen Wünſchen und Nei-ungen zum einzigen Maasſtab, nach welchem der Werth es chriſtlichen Glaubens beſtimmt wurde. Indem man von ieſem Standpunct aus alles nur nach ſeiner Beziehung zum ubject, oder beſtimmter nach ſeinem Nuzen und ſeiner rauchbarkeit für daſſelbe bemeſſen konnte, bildete ſich auf ieſem Wege jene Nüzlichkeitstheorie, die ein beſonders cha-acteriſtiſcher Zug jener Zeit iſt, und wenn ſchon Semler den uzen des Chriſtenthums ganz unbefangen aber bezeichnend enug in die moraliſche Ausbeſſerung ſezte (als der ſubſtan-ielle Mittelpunct, um welchen ſich alles bewegte, konnte ja as Ich nur als das an ſich Wahre und Gute vorausgeſezt erden, und es konnte ſich bei allem, was zu ſeinem Nuzen ienen ſollte, nur um eine Verbeſſerung und Vervollkomm-ung deſſen, was es an ſich ſchon war, handeln), ſo war on dieſer Nüzlichkeitstheorie nur ein geringer Schritt zu ener Glückſeligkeitslehre, in welcher ſich vollends das Wohl-ehagen des Subjects in ſeiner eigenen ſelbſtgeſchaffenen phäre auf das Naiveſte ausſprach. Pelagianismus und udämonismus waren die Elemente, aus welchen jene Zeit hr Syſtem des Wiſſens und Glaubens, des Wollens und andelns ſich conſtruirte, und je mehr ſie in dieſem freien ichgehenlaſſen des Subjects, in der Abſchüttlung des Auc-oritätszwangs einer Zeit, die ſie ſchon in ſo weiter Ferne inter ſich zu erblicken wähnte, in der Befreiung von alten äſtigen Vorurtheilen, und in dem neugewonnenen Bewußt-eyn dieſer höchſt wichtigen, ein neues Licht aufſteckenden, nsbeſondere die Vortrefflichkeit der menſchlichen Natur erſt n ihr wahres Licht ſezenden Erkenntniß ſich ſelbſt gefiel, mit deſto größerem Recht glaubte ſie ſich als die Periode der Aufklärung betrachten zu dürfen. Was ſie aber in der Be-wunderung ihrer eigenen Weisheit Aufklärung nannte, war

nur derſelbe im Wiſſen und Selbſtbewußtſeyn des Subjects ſich ausſprechende Character der Subjectivität, welchen jene Zeit überhaupt an ſich trug, jener ſelbſtgefällige, abſprechende die willkürliche und zufällige Anſicht des Individuums zum höchſten Kriterium der Wahrheit erhebende Rationalismus, welcher als der natürliche Begleiter des alles Heil in ſich ſelbſt ſezenden Pelagianismus in ſo vielen bekannten Producten jener Zeit vor uns liegt. In allen dieſen Beziehungen können wir nun freilich, wenn wir dieſe Zeit die Periode der Subjectivität nennen, mit dieſem Namen vorzugsweiſe nur ihre Einſeitigkeit und Negativität, ihren Mangel an objectivem Inhalt bezeichnen, ſo tief man aber auch auf dieſe Periode herabſehen mag, und ſo gering der Werth der poſitiven Reſultate zu ſeyn ſcheint, die aus ihr in die folgende Zeit übergingen, auch ſie kann gleichwohl nur als ein nothwendiges Moment jenes allgemeinen, bedeutungsvollen, in ihr gerade ſeinen raſcheſten Verlauf nehmenden Entwicklungsproceſſes betrachtet werden. Auf jene Indifferenz und Antipathie gegen die bis dahin herrſchende Orthodoxie, in welcher das alte Syſtem in ſich ſelbſt zerfiel, konnte als weiteres Moment nur dieſe Subjectivität folgen, und wenn es in der Natur der Sache lag, daß das die Bande des alten Zwanges von ſich werfende Subject im friſchen Gefühl ſeiner Freiheit ſich um ſo freier und ungebundener bewegte, ſo war dieſe freiere Bewegung auch nothwendig, um dieſer Sphäre der Subjectivität als einer endlichen ſich bewußt zu werden, und in dieſem Bewußtſeyn ſie um ſo gewiſſer zu überwinden.

So groß die Einſeitigkeit war, daß das Subject in Beziehung auf Religion und Theologie wie in ſeinem Denken überhaupt nichts anders gelten laſſen wollte, als was ſeinem ſubjectiven Intereſſe gemäß zu ſeyn ſchien, ſo wichtig und nothwendig war es, daß überhaupt dieſer Standpunct genommen wurde. Nur wenn das Subject ſich in ſich ſelbſt fixirt, ſeinen feſten Standpunct in ſich ſelbſt, in der unmit-

telbaren Wirklichkeit und Gegenwart seines Selbstbewußtseyns genommen hat, hat es einen bestimmten Punct, von welchem aus es über alles, was in die Sphäre seines Gesichtskreises gehört, sich orientiren, alles, was eine Beziehung zu ihm hat, in das angemessene Verhältniß zu sich selbst sezen kann. Die Bestimmung dieses Verhältnisses ist die Aufgabe der Kritik, möglich ist aber die Kritik nur, wenn man auch einen Maasstab der Kritik hat; diesen Maasstab kann das Subject nur aus sich selbst nehmen. Um, wie dieß Sache der Kritik ist, alles Andere von sich zu unterscheiden, und sich mit ihm auseinanderzusezen, muß das Subject zuvor den Werth seiner eigenen Subjectivität zu würdigen und sie zum absoluten Maasstab für alles Andere zu machen gelernt haben. Darum ist dieselbe Periode der Subjectivität auch die Periode der entstehenden Kritik, welche freilich nach dem Character dieser Subjectivität selbst nur eine schwankende und willkürliche seyn konnte, aber demungeachtet die Idee der Kritik in sich hatte, und auf dem Standpunct stund, welcher die nothwendige Voraussezung zur kritischen Betrachtung der Dinge war. Erwägen wir die beiden bisher entwickelten Momente des geistigen Processes, von welchem hier die Rede ist, in ihrem Verhältniß zu einander, so hatte sich in dem ersten dieser beiden Momente das Subject von einer Objectivität losgesagt, mit welcher als einer ihm fremd gewordenen es sich nicht mehr Eins wissen konnte, und unbekümmert um sie sich seiner eigenen Subjektivität hingegeben, um sich frei in ihr zu ergehen, allein hiemit war die Sache noch keineswegs abgethan. So lange das Subject sich zwar völlig indifferent zu dem alten orthodoxen Dogma verhielt, aber sich über dieses indifferente Verhältniß noch nicht gerechtfertigt hatte, stund es auch nicht in einem freien Verhältniß zu demselben, es mußte in ihm immer wieder eine Macht vor sich sehen, deren es sich nicht zu erwehren ver-

Wahrheiten oder des göttlichen Worts, das er von der heiligen Schrift ſtreng unterſchieden wiſſen wollte. Darum ſprach er auch das freieſte Recht der Unterſuchung des Kanons an, die durch ihn erſt in Bewegung kam. Wie er es ſich zur beſondern Aufgabe machte, in der Entſtehung des Kanons und in der Beſchaffenheit des Textes der neuteſtamentlichen Schriften das Zufällige und Veränderliche nachzuweiſen, ſo eröffnete er durch ſeine Beſtreitung der Apokalypſe der höhern Kritik ein neues Feld, obgleich gerade ſeine beſondere Antipathie gegen dieſe Schrift zugleich die Einſeitigkeit ſeines moraliſch-practiſchen Standpuncts zeigt, wenn er nur ſolchen Schriften eine Stelle im Kanon zugeſtehen zu können glaubte, die ſich ihm durch ihren allgemein brauchbaren Inhalt für die practiſche Religion zu empfehlen ſchienen. Das eigentliche Element aber, in welchem ſich ſein kritiſcher Geiſt am liebſten bewegte, war alles dasjenige, was man ſeitdem unter dem Namen der hiſtoriſchen Interpretation zu begreifen pflegt. Lernte man von Erneſti zuerſt, wie man das N. T. zu interpretiren habe, auf welche Weiſe die allgemeinen Grundſäze der Interpretation auf die Schriften des N. T. ihre Anwendung finden, ſo iſt Semler mit Recht als der Vater der grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation anzuſehen, und die erſten Schritte, die er that, um ſie ins Leben einzuführen, geben den klaren Beweis, welche neue Epoche der geſchichtlichen Auffaſſung des Inhals der neuteſtamentlichen Schriften durch ihn begründet worden iſt. Was er zuerſt in ſeiner bekannten Abhandlung über die Dämoniſchen des N. T. mit aller Entſchiedenheit geltend machte, daß eine ſolche Erſcheinung nur aus den zur Zeit Jeſu und der Apoſtel unter den Juden gangbaren Vorſtellungen erklärt werden könne, und die ſchon hierin ausgeſprochene Grundanſicht, daß die ganze Erſcheinung des Chriſtenthums nur mit ſteter Beziehung auf den geſchichtlichen Kreis, in welchem es hervortrat, auf die Vorſtellungen und Ideen, die Zuſtände und Verhältniſſe der damaligen Zeit

ıfaſſen ſey, daß hierin allein der Schlüſſel zum natürli-
Verſtändniß von ſo Vielem liege, was uns, für ſich be-
tet, nur übernatürlich und wundervoll erſcheint, blieb ſei-
der leitende, beharrlich verfolgte Geſichtspunct. Ueberall
ı er darauf aus, das Temporelle und Locale in dem
ılt der chriſtlichen Religionsurkunden nachzuweiſen, und
nmer wieder darüber zur Rede zu ſtellen, daß ſie auf
chem Boden entſtanden, als judenzende Schriften, wie er
annte, die Farbe ihres Urſprungs an ſich tragen, von
n und für Juden geſchrieben ſeyen. Indem er auf dieſe
e das Allgemeingültige, die moraliſch-practiſchen Leh-
als den allein ſubſtanziellen Inhalt ausſchied, hatte für
alles Uebrige als den Vorſtellungen einer beſtimmten
und eines beſtimmten Volkes angehörend, keine weitere
öſe Bedeutung. So vielfachem Widerſpruch auch dieſe
poraliſirung und Localiſirung des Inhalts der neuteſta-
lichen Schriften im Einzelnen ausgeſezt ſeyn mochte,
Standpunct ſelbſt, auf welchem Semler in ihr ſich ge-
hatte, konnte als der von der Kritik geforderte nicht
tten und darum auch nicht mehr aufgegeben werden,
Mangelhafte deſſelben beſtund nur darin, daß ihn Sem-
nicht reiner und großartiger durchzuführen vermochte,
er ſich immer nur in dem Kreiſe ſeiner ſogenannten
n Local-Ideen bewegte, ſich überhaupt zu keiner höhe-
geſchichtlichen Anſchauung zu erheben wußte, und des
enden, das die Auctorität Jeſu und der Apoſtel für ihn
n mußte, wenn er auch in den von ihnen ſelbſt vor-
genen Lehren jüdiſche Vorſtellungen erkannte, ſich
durch die zweideutige Accommodations-Hypotheſe entle-
ı konnte, deren bald genug in ſich ſelbſt zerfallende Halb-
die ſchwache Seite ſeines hiſtoriſch-kritiſchen Standpuncts
ders deutlich vor Augen ſtellt. Wie die Kritik Sem-
ſchon in der Urquelle der chriſtlichen Offenbarung den
ılt der chriſtlichen Dogmen in eine Reihe zufälliger und

individueller, localer und temporeller Vorſtellungen auflöſte, ſo konnte noch weit weniger auf dem Boden der kirchlichen Entwicklung des Dogma irgend eine Geſtalt deſſelben, ſey es durch ihren innern Gehalt oder das äußere Anſehen, zu welchem ſie gelangt war, vor der Schärfe ſeines Geiſtes eine höhere Bedeutung für ihn gewinnen. Je größer die Reihe der geſchichtlichen Erſcheinungen war, die vor ihm lag, deſto mehr ſah er in ihr nur das durchaus bewegliche Element der Geſchichte, einen unendlichen Wechſel menſchlicher Meinungen, in welchem nur Veränderung an Veränderung ſich reiht, alles gleich berechtigt und für ſich beſtehend, aber auch gleich vorübergehend und bedeutungslos iſt. Hat Semler durch dieſes kritiſche Verfahren, wie allgemein anerkannt werden muß, in der Geſchichte der chriſtlichen Dogmen eine neue Bahn gebrochen, dieſe Wiſſenſchaft erſt auf ihren eigentlichen Begriff gebracht, ſo hat er dadurch zur Befreiung des dogmatiſchen Bewußtſeyns, beſonders in ſolchen Dogmen, welche, wie die Lehre von der Trinität und von der Perſon Chriſti, wegen ihrer der Vorausſezung nach durchaus ſich gleich bleibenden kirchlichen Ueberlieferung, auch für die Proteſtanten noch immer eine bindende Auctorität hatten, unendlich viel beigetragen, und wenn es auch nicht ebenſo ſeine Sache war, in dem Veränderlichen das mit ſich Identiſche, in dem Fluß der Geſchichte die immanente Bewegung, in dem ſteten Wechſel der zufälligſten Meinungen den alles Einzelne zur Einheit verknüpfenden Proceß zu erkennen, ſo iſt dieß zwar der Mangel, welcher der Subjectivität ſeines kritiſchen Standpuncts anhängt, der Anerkennung ſeiner Wichtigkeit aber keinen Eintrag thun kann. Dieſe zerſezende, auflöſende, alles aus ſeinem Zuſammenhang herausnehmende, in ſeinem Fürſichſeyn auffaſſende Kritik, war der natürliche Durchgangspunct, um auf den höheren Standpunct einer objectiveren Betrachtung ſich zu erheben.

In Semler erſcheint uns, wenn wir ſeine ausgebrei-

tete Thätigkeit unter dem allgemeinsten Gesichtspunct zusammenfassen, das neugewonnene kritische Bewußtseyn, bei aller Stärke und Lebendigkeit, mit welcher er sich ausspricht, noch ganz mit dem Character der Subjectivität, der überhaupt zum eigenthümlichen Gepräge jener Zeit gehört. Um so weniger darf es unterlassen werden, ihm einen andern Repräsentanten derselben kritischen Tendenz gegenüberzustellen, in welchem neben der negativen Seite, die in Semler noch so überwiegend ist, auch die positive in ihrem Rechte sich geltend macht. Darf jene Zeit, als die Uebergangsperiode aus einer veralteten Form in eine neu sich gestaltende, wenn wir auf das Princip sehen, durch welche diese Scheidung des Alten und Neuen nicht blos in der Theologie, sondern auch auf andern Gebieten der geistigen Thätigkeit bewirkt wurde, mit Recht als eine kritische bezeichnet werden, wer hatte alle jene die Zeit bewegenden und nach verschiedenen Seiten hin sich richtenden Bestrebungen in höherem Grade als Einheit in sich, als Lessing? Lessing, welcher aus jener Periode der teutschen Literatur so mächtig hervorragt, war ein kritischer Geist von seltener Energie, dessen Streben ein durchaus universelles war, überall darauf gerichtet, dem noch so vielfach gehemmten und gedrückten Bewußtseyn die Bahn zu einer freiern und vielseitigern Entwicklung zu brechen. Schon dadurch mußte seine Wirksamkeit auch auf die Theologie einen sehr wohlthätigen Einfluß haben, aber die Streitigkeiten, in welche er verwickelt wurde, gaben ihm auch noch besondere Gelegenheit, in den Entwicklungsgang der Theologie fördernd und anregend einzugreifen. Die Bekanntmachung der Wolfenbüttler Fragmente, an sich schon ein Zeugniß seines freisinnigen, auch die stärksten Gegensäze ertragenden Geistes, hatte die wichtige Folge, daß er, um sich gegen den gegebenen Anstoß zu rechtfertigen, in seinen berühmten Streitschriften mit aller Kraft und Gewandtheit die Behauptung durchzufechten hatte, die Wahrheit dürfe nie auch den

kühnſten Zweifel ſcheuen, ſie müſſe nur um ſo mehr gewinnen, je offener der Zweifel dargelegt und je gründlicher er erörtert werde [11]). In den Verhandlungen über dieſe Sache dachte er ſich immer tiefer in die Möglichkeit hinein, daß es auch ohne Bibel ein Chriſtenthum gebe, und es wurde ihm aus dem Weſen der Religion und des Chriſtenthums immer klarer, daß ihre Wahrheit eine von äuſſern Zeugniſſen und Urkunden unabhängige ſeyn müſſe. In dieſem Sinne machte er den Unterſchied von Buchſtaben und Geiſt, Bibel und Religion in ſeiner ganzen Schärfe geltend, um ſich für Zweifel und Einwendungen, welche zwar für das äuſſere poſitive Chriſtenthum ſehr gefährlich werden konnten, aber

11) Die Fragmente aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend, leitete Leſſing (Sämmtl. Schriften. Berl. 1839. Bd. 10. S. 8.) mit den Worten ein: „Wer von meinen Leſern ſie mir lieber ganz geſchenkt hätte, der iſt ſicherlich furchtſamer als unterrichtet. Er kann ein ſehr frommer Chriſt ſeyn, aber ein ſehr aufgeklärter iſt er gewiß nicht. Er kann es mit ſeiner Religion herzlich gut meinen, nur müßte er ihr auch mehr zutrauen. — Es muß erlaubt ſeyn, alle Arten von Einwürfen frei und trocken herauszuſagen. Es iſt falſch, daß ſchon alle Einwürfe geſagt ſind. Noch falſcher iſt es, daß ſchon alle beantwortet wären. Ein groſser Theil wenigſtens iſt ebenſo elend beantwortet, als elend gemacht worden. — Wahrlich er ſoll noch erſcheinen, auf beiden Seiten ſoll er noch erſcheinen, der Mann, welcher die Religion ſo beſtreitet, und der, welcher die Religion ſo vertheidigt, als es die Wichtigkeit und Würde des Gegenſtandes erfordert. — Kein Feind hat noch die Feſte ganz eingeſchloſſen, keiner noch einen allgemeinen Sturm auf ihre geſammten Werke zugleich gewagt." — Welches edle kräftige Bewußtſeyn eines, nach der vollen Erkenntniß der Wahrheit ringenden und darum auch in der ſtärkſten Negation des Zweifels nur die nothwendige Vermittlung der Wahrheit erkennenden, Geiſtes ſpricht ſich hierin, wie in dem ganzen Inhalt dieſer Streitſchriften, aus!

die innere substanzielle Wahrheit der christlichen Religion nicht treffen sollten, das freieste Feld offen zu behalten. Ist der Buchstabe nicht der Geist, die Bibel nicht die Religion, argumentirte er, so sind Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion. Denn die Bibel enthält offenbar mehr als zur Religion Gehöriges, und es ist bloße Hypothese, daß sie auch in diesem Mehreren gleich unfehlbar seyn müsse. Auch war die Religion, ehe eine Bibel war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Es verlief eine geraume Zeit, ehe der Erste von ihnen schrieb, und eine sehr beträchtliche, ehe der ganze Kanon zu Stande kam. Es mag also wohl von diesen Schriften noch so viel abhängen, so kann unmöglich die ganze Wahrheit der Religion auf ihnen beruhen. War ein Zeitraum, in welchem sie bereits so ausgebreitet war, in welchem sie bereits sich so vieler Seelen bemächtigt hatte, und in welchem gleichwohl noch kein Buchstabe aus dem von ihr aufgezeichnet war, was bis auf uns gekommen, so muß es auch möglich seyn, daß alles, was Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wiederum verloren gienge, und die von ihnen gelehrte Religion noch bestünde. Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine Wahrheit geben, wenn sie keine hat [12]). Wie weit greift Lessing in diesen Säzen über seine Zeit hinaus! Er war zu der Einsicht gekommen, daß das Werk der Reformation, so wie damals noch der Zustand der protestantischen Theologie war, ein kaum erst angefangenes sey, daß, wenn Luther uns von dem Joche der Tradition erlöst, die Erlösung von dem unerträglicheren Joche des Buchstabens

12) A. a. O. S. 10.

erſt noch kommen müſſe [13]). Dieſelbe Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, daß es eine von äuſſern Thatſachen unabhängige, immanente, ſomit in lezter Beziehung nur in der Vernunft beruhende Wahrheit der chriſtlichen Religion geben müſſe, ſprach Leſſing in Beziehung auf Weiſſagungen und Wunder in dem Saze aus, daß zufällige Geſchichtswahrheiten nie der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten werden können. Wie keine hiſtoriſche Wahrheit demonſtrirt werden könne, ſo könne auch nichts durch hiſtoriſche Wahrheiten demonſtrirt werden. Das Unvermögen, gegen Zeugniſſe von hiſtoriſchen Begebenheiten etwas Erhebliches einzuwenden, habe keine Verbindung mit der Verbindlichkeit, etwas zu glauben, wogegen die Vernunft ſich ſträubt. Wenn hiſtoriſch nichts dawider einzuwenden, daß Chriſtus von dem Tode auferſtanden, ſo ſey darum nicht für wahr zu halten, daß eben dieſer auferſtandene Chriſtus der Sohn Gottes geweſen ſey. Daß er ſich wegen ſeiner Auferſtehung für den Sohn Gottes ausgegeben, ſeine Jünger ihn deßwegen dafür gehalten, ſey wohl zu glauben, denn dieß ſeyen Wahrheiten einer und derſelben Klaſſe, aber nun mit jener hiſtoriſchen Wahrheit in eine andere Klaſſe von Wahrheiten herüberſpringen, und verlangen, daß man alle ſeine metaphyſiſchen und moraliſchen Begriffe darnach umbilden ſoll, zumuthen, weil der Auferſtehung Chriſti kein glaubwürdiges Zeugniß entgegengeſtellt werden könne, alle ſeine Grundideen von dem Weſen der Gottheit darnach abzuändern, ſey, wenn irgend etwas, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Hiſtoriſche Nachrichten, ſo unwiderſprechlich ſie ſeyn mögen, können nicht zu dem geringſten Glauben an die Lehre Chriſti verbinden. Was

13) Eine Parabel, a. a. O. S. 130., „Luther, du großer, verkannter Mann! — Wer bringt uns endlich ein Chriſtenthum, wie du es jezt lehren würdeſt, wie es Chriſtus ſelbſt lehren würde!“

dazu verbinde, sey nur die Lehre selbst, die vor achtzehnhundert Jahren allerdings so neu, dem ganzen Umfang damals erkannter Wahrheiten so fremd, so uneinverleiblich war, daß nichts Geringeres als Wunder und erfüllte Weissagungen erfordert wurden, um erst die Menge darauf aufmerksam zu machen. Die Menge aber auf etwas aufmerksam machen, heiße dem gesunden Menschenverstande auf die Spur helfen. Auf diese sey er gekommen, und die Früchte jener Weissagungen und Wunder liegen nun vor uns. Man könne durch einen offenbaren Trugschluß auf eine Wahrheit kommen, und doch könne die Wahrheit selbst, wenn sie einmal da ist, nicht geläugnet werden [14]). Dieser leztere Gedanke steht im engsten Zusammenhang mit der Lessing'schen Idee der Erziehung des Menschengeschlechts, welcher zufolge die Offenbarung die wesentliche Bestimmung hat, durch das Positive, das sie enthält, Vernunftwahrheiten in das allgemeine Bewußtseyn der Menschheit einzuführen. Gott offenbart auch bloße Vernunftwahrheiten unmittelbar, oder läßt sie als unmittelbar geoffenbarte Wahrheiten eine Zeit lang gelehrt werden, um sie schneller zu verbreiten und fester zu begründen. Sie gelten solange als Offenbarungen, bis die Vernunft sie aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lernt. Liegt dieser Fortschritt von der Offenbarung zur Vernunft in der Erziehung oder dem Entwicklungsgange der Menschheit, so kann es kein absolutes Geheimniß der Religion geben, der Begriff des Geheimnisses ist blos relativ. Das Wort Geheimniß, sagt Lessing, bedeutete in den ersten Zeiten des Christenthums ganz etwas Anderes, als wir jezt darunter verstehen, und die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen seyn soll. Als sie geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Ver-

14) Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft. A. a. O. S. 35 f.

nunftwahrheiten, aber ſie wurden geoffenbart, um es zu werden. Sie waren gleichſam das Facit, welches der Rechenmeiſter ſeinen Schülern vorausſagt, damit ſie ſich im Rechnen einigermaſſen darnach richten können. Wollten ſich die Schüler an dem vorausgeſagten Facit begnügen, ſo würden ſie nie rechnen lernen, und die Abſicht, in welcher der gute Meiſter ihnen bei ihrer Arbeit einen Leitfaden gab, ſchlecht erfüllen. Warum ſollten wir nicht auch durch eine Religion, mit deren hiſtoriſcher Wahrheit, wenn man will, es ſo mißlich ausſieht, gleichwohl auf nähere und beſſere Begriffe vom göttlichen Weſen, von unſerer Natur, von unſern Verhältniſſen zu Gott geleitet werden können, auf welche die menſchliche Vernunft von ſelbſt nimmermehr gekommen wäre [15])? Hierin hat ſchon Leſſing diejenige Anſicht von dem Verhältniß der Vernunft und Offenbarung ausgeſprochen, welche die weſentliche Grundlage der ſpeculativen Theologie iſt. Wie die Offenbarung nichts zu ihrem ſubſtanziellen Inhalt haben kann, was nicht auch als Wahrheit der Vernunft anerkannt werden kann, ſo haben dagegen auch die religiöſen Wahrheiten der Vernunft zu ihrer nothwendigen Vorausſezung die Offenbarung. Vernunft und Offenbarung haben daher denſelben weſentlichen Inhalt, und ihr Unterſchied kann nur in der Form liegen. Ebendarin liegt nun aber auch, daß ſich die Vernunft zu dem poſitiven Inhalt der Offenbarung keineswegs ſo negativ verhalten kann, wie dieß der einſeitige Standpunct der Semler'ſchen Kritik iſt, ſondern die Vernunft hat in ihrem Verhältniß zur Offenbarung das eigene Intereſſe, den poſitiven Inhalt der Offenbarung auch als einen an ſich vernünftigen anzuerkennen, ſich mit demſelben identiſch zu wiſſen, oder ihn ſpeculativ zu begreifen. Daß Leſſing mit der ihm eigenen kritiſchen Schärfe zugleich ein conſervatives

15) Die Erziehung des Menſchengeſchlechts §. 70 f. a. a. O. S. 323 f.

Interesse verband, daß er, welcher mit ganzer Seele in der auf dem Wege der Kritik und Aufklärung fortschreitenden Bewegung seiner Zeit stund, und selbst der kräftigste Führer derselben war, auch wieder das Bedürfniß erkannte, der blos negativen Tendenz derer, welche das System der kirchlichen Dogmen als ein veraltetes und bedeutungsloses von sich zurückweisen und auf immer beseitigen zu müssen glaubten, entgegenzutreten, um auf keine Seite ein zu einseitiges Uebergewicht fallen zu lassen, dieß ist es, was ihm eine so wichtige Stellung in seiner Zeit gibt [16]). In diesem conservativen, alle Momente gegen einander abwägenden, Interesse, in welchem das Alte immer wieder darauf anzusehen ist, wofür es bisher in der Meinung so Vieler gegolten hat, und was es noch immer seyn kann, geschah es, daß Lessing, im Gegensaz gegen diejenigen Theologen, welche (wie auch Eberhard in der Apologie des Sokrates) in ihrem Aufklärungs- und Aufräumungs-Geschäft gar zu rasch verfuhren, und in ihrer absprechenden Weise über den Sinn und Werth der alten Dogmen zu geringschäzend urtheilten, mit Leibniz sogar die Lehre

16) Er wollte, wie er in einem seiner Briefe sagt, der Welt nicht mißgönnen, sich aufzuklären, er würde sich verabscheuen, wenn seine Schriften ein Anderes bezweckten, als diese große Absicht zu befördern. Er wolle aber nur nicht das unreine Wasser weggießen, ehe er wisse, woher anderes nehmen. „Zwischen der alten Orthodoxie und der Philosophie war eine Scheidewand gezogen, jezt reißt man diese nieder und macht uns unter dem Vorwand, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen. An die Stelle des scharfsinnigen alten Religionssystems sezte sich ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen, und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie, als sich das Alte anmaßte." Vgl. Gervinus, Neuere Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen. Th. I. 1840. S. 411.

von der Ewigkeit der Höllenſtrafen in Schuz nahm [17]). Was uns aber hier noch näher liegt, und noch größere Beachtung verdient, iſt der von Leſſing gemachte Verſuch einer ſpeculativen Begründung der Trinitätslehre, da ſich an ihm beſonders zeigt, wie die wahre Kritik, wenn ſie in ihrem kritiſchen Geſchäft einerſeits auflöſen und aufheben muß, was vor ihr nicht mehr beſtehen kann, andererſeits ſich ſelbſt wieder zum Poſitiven getrieben ſieht, um das kritiſch Aufgehobene ſpeculativ wiederherzuſtellen. Dieß iſt es, was dieſen Verſuch hier beſonders bemerkenswerth macht, obgleich er keine weſentlich neue Idee enthält. Der Grundgedanke iſt dieſelbe Idee, durch welche man ſchon oft die Lehre von der Trinität zu begründen ſuchte, daß Gott ſich zu ſich ſelbſt denkend verhält, daß er als das höchſte Weſen auch der adäquate Gedanke ſeiner ſelbſt iſt. Das einzige vollkommenſte Weſen hat ſich von Ewigkeit her mit nichts, als mit der Betrachtung des Vollkommenſten beſchäftigen können. Das Vollkommenſte iſt es ſelbſt, alſo hat Gott von Ewigkeit her nur ſich ſelbſt denken können. Vorſtellen, Wollen und Schaffen iſt bei Gott Eins. Man kann alſo ſagen, alles was ſich Gott vorſtellt, alles das ſchafft er auch. Gott dachte ſich von Ewigkeit her in aller ſeiner Vollkommenheit, d. i. Gott ſchuf ſich von Ewigkeit her ein Weſen, welchem keine Vollkommenheit mangelte, die er ſelbſt beſaß. Dieſes Weſen nennt die Schrift den Sohn Gottes, oder welches noch beſſer ſeyn würde, den Sohn Gott: einen Gott, weil ihm keine von den Eigenſchaften fehlt, die Gott zukommen, einen Sohn, weil unſerm Begriffe nach dasjenige, was ſich etwas vorſtellt, vor der Vorſtellung eine gewiſſe Priorität zu haben ſcheint. Dieſes Weſen iſt Gott ſelbſt, und von Gott nicht zu unterſcheiden, weil man es denkt, ſobald man Gott denkt, und es ohne

17) Leibniz, von den ewigen Strafen. Sämmtl. Schr. Bd. 9. S. 149.

Gott nicht denken kann, oder weil das kein Gott ſeyn würde, dem man die Vorſtellung ſeiner ſelbſt nehmen wollte. Man kann dieſes Weſen ein Bild Gottes nennen, aber ein identiſches Bild. Je mehr zwei Dinge mit einander gemein haben, deſto größer iſt die Harmonie zwiſchen ihnen. Die größte Harmonie muß alſo zwiſchen zwei Dingen ſeyn, welche alles mit einander gemein haben, das iſt, zwiſchen zwei Dingen, welche nur Eines ſind. Zwei ſolche Dinge ſind Gott und der Sohn Gott, oder das identiſche Bild Gottes, und die Harmonie, welche zwiſchen ihnen iſt, nennt die Schrift den Geiſt, welcher vom Vater und Sohn ausgeht. In dieſer Harmonie iſt alles, was in dem Vater iſt, und alſo auch alles, was in dem Sohne iſt, dieſe Harmonie iſt alſo Gott. Dieſe Harmonie iſt aber ſo Gott, daß ſie nicht Gott ſeyn würde, wenn der Vater nicht Gott und der Sohn nicht Gott wären, und daß beide nicht Gott ſeyn könnten, wenn dieſe Harmonie nicht wäre, d. i. alle drei ſind Eins [18]). Das Hauptmoment dieſer Deduction iſt, daß das Vorſtellen und Denken Gottes nur ein ſchöpferiſches ſeyn kann, das Gedachte alſo dieſelbe Realität mit dem Denkenden haben muß. An dieſer Identität hängt alſo der ganze Beweis, es iſt daher nur ein anderer Ausdruck, wenn Leſſing dieſelbe auch ſo erklärt, die Vorſtellung könne nicht bloße Vorſtellung ſeyn, weil ſich in ihr alles befinden muß, was in Gott ſelbſt iſt. Es würde ſich aber nicht alles in ihr finden, was in ihm ſelbſt iſt, wenn von ſeiner nothwendigen Wirklichkeit, ſo wie von ſeinen übrigen Eigenſchaften, ſich blos eine Vorſtellung, blos eine Möglichkeit fände. Dieſe Möglichkeit erſchöpft, wenn auch das Weſen ſeiner übrigen Eigenſchaften, doch das ſeiner Wirklichkeit nicht. Folglich kann entweder Gott gar keine vollſtändige Vorſtellung von ſich ſelbſt haben, oder dieſe

18) Das Chriſtenthum der Vernunft. Sämmtl. Schr. Bd. 11. S. 604.

vollſtändige Vorſtellung iſt ebenſo nothwendig wirklich, als er es ſelbſt iſt [19]). Einen neuen Gedanken enthält, wie geſagt, dieſe Deduction nicht, ja es ſtellt ſich in ihr ſogar der gewöhnliche Mangel aller dieſer Deductionen, welche das Denken, ſofern das Gedachte das Abbild des Denkenden iſt, nur als die ſich ſelbſt ſezende, nicht aber als die durch den Unterſchied ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde Einheit nehmen, ſehr auffallend heraus, indem ja jene ſich ſelbſt ſezende Einheit, wenn Gott der Sohn ganz daſſelbe iſt, was Gott iſt, ſo daß es zu gar keinem reellen Unterſchied kommt, kein in ſich zurückgehender Proceß, ſondern nur ein ins Unendliche fortgehender Progreß ſeyn könnte. Allein es iſt uns hier nur um das Formelle der Sache zu thun, oder nur um die Nachweiſung, wie ſehr Leſſing neben dem ihn in ſo hohem Grade auszeichnenden kritiſchen Talent zugleich einen für die ſpeculative Auffaſſung des Dogma offenen Sinn beurkundete, und wie tief er von der Einſicht in die Nothwendigkeit durchdrungen war, daß die Wahrheiten der Offenbarung auch als ein an ſich vernünftiger Inhalt erkannt werden [20]). Je höher er ſich dadurch über alle diejenigen erhebt, welche um aufzuklären, das Dogma ſeines poſitiven Inhalts entleerten, und in ihrem völlig indifferenten und negativen Verhalten zu demſelben, ohne alle Ahnung ſeines ſpeculativen Gehalts, ſeine höchſte Bedeutung in jedem Falle nur in ſeine Kraft zur moraliſchen Ausbeſſerung zu ſezen wußten, deſto mehr haben wir in ihm den Mann zu erkennen, welcher in der Geſammtheit und Einheit ſeiner geiſtigen Beſtrebungen ſchon über ſeine Zeit hinausweiſt.

19) Die Idee der Erziehung des Menſchengeſchlechts, §. 73.

20) „Er begann jene philoſophiſche Dogmatik zu begründen, die dem Freidenker reine Begriffe hinter den ſcheinbar ſinnloſen Dogmen eröffnen ſollte," ſagt auch Gervinus a. a. O. S. 410., nur möchte es zu ſtark ſeyn, Leſſing gerade in dieſem Zuſammenhang als Freidenker zu bezeichnen.

Fünftes Kapitel.

Die Behandlung der Lehre von der Trinität und von der Person Christi in der Periode von Wolf bis Kant.

A. Die an das kirchliche Dogma sich näher anschließenden Theologen.

Nach der schon gegebenen allgemeinen Characteristik dieser Periode kann für die speculative Fortbildung der Idee Gottes überhaupt nichts Erhebliches erwartet werden. Aus Indifferenz gegen das kirchliche Dogma wollte man mit der Speculation überhaupt, aus welcher ja auch die kirchliche Trinitätslehre geflossen war, nichts zu thun haben. Man hielt sich an die populäre und biblische Idee Gottes, oder an den Wolf'schen Begriff des ens perfectissimum, indem man die Eigenschaften Gottes, um sie zu absoluten Vollkommenheiten zu erheben, nach der Analogie des geistigen Wesens des Menschen bestimmte. Da man keinen Sinn für das Absolute der Gottes-Idee hatte, so war es sehr natürlich, daß man bei den Beweisen für das Daseyn Gottes sich am liebsten auf den empirischen Standpunct stellte, und das ontologische Argument den übrigen nicht nur nachsezte, sondern auch meistens sehr ungünstig beurtheilte. Was Heilmann [1]) gegen dieses Argument, wie es von Wolf und den Anhängern der Wolfischen Philosophie (z. B. Baumgarten) vorgetragen worden war, bemerkt hatte, daß irriger Weise die Existenz als eine besondere Vollkommenheit betrachtet werde, da sie ihrem wahren Begriff nach die bestimmte Modalität aller übrigen Vollkommenheiten sey [2]), worin unstreitig Heilmann Recht hatte, sobald man einmal von vorn herein kein anderes

1) Comp. theol. dogm. 1761. S. 49.

2) Definita quaedam ceterarum omnium ratio ac modus.

Seyn gelten ließ, als das empiriſche, fanden auch Andere [3]) ſehr einleuchtend. Wenn man aber dem Argument wenigſtens ſoviel zugeſtund, daß es nicht ohne alle Beweiskraft ſey, ſobald man ſo ſchließe: das vollkommenſte Weſen kann entweder nie exiſtiren, oder es exiſtirt nothwendig, da nun das Erſtere ſich nicht denken läßt, ſo muß man das Leztere annehmen, weil es, wenn es einmal erſt anfinge zu ſeyn, eben wegen dieſes Angefangenhabens nicht das vollkommenſte wäre [4]), ſo ſezte man die Exiſtenz doch wieder in die Reihe der übrigen Vollkommenheiten. Da man jedoch überhaupt nicht wußte, was man unter der Idee des Abſoluten zu denken hatte, ſo wußte man auch einem ganz auf dieſer Idee beruhenden Argument keine Stelle in der Dogmatik zu geben. Man läugnete, daß es aprioriſche Beweiſe für das Daſeyn Gottes gebe [5]), und bediente ſich vorzugsweiſe der von der Erfahrung ausgehenden, und zwar wandte man ſich auch in Anſehung der leztern von dem kosmologiſchen Argument, das die ältern Theologen in der ihm von Leibniz gegebenen Form vorzogen [6]), mehr und mehr dem phyſikotheologiſchen und moraliſchen, oder überhaupt dem teleologiſchen Argument zu, deſſen Spize man zulezt ſogar in die Wunder der chriſtlichen Offenbarungsgeſchichte ſezte [7]). Es iſt auch dieß der ſub-

3) Vgl. Döderlein, Institutio theologi christiani. 1780. P. I. S. 215.

4) Heilmann und Döderlein a. a. O.

5) Wie dieß namentlich Gruner, Institutionum theologiae dogmaticae libri tres. 1777. S. 37., ausſpricht: — *negaverim sane, si per demonstrationem a priore intelligas argumentationem ex numinis divini notione et idea ductam.*

6) So Heilmann a. a. O. S. 48.: *necesse est, ut dum sint quaedam fortuitae, sit etiam natura aliqua necessaria, quae sit causa fortuitarum.* Vgl. Gruner a. a. O. S. 34 f.

7) Beſonders Storr, Doctrinae christianae pars theoretica. 1793. S. 91.

jectiven Richtung, welche die Theologie in dieser Periode nahm, ganz gemäß.

In der Trinitätslehre selbst gibt sich vor allem die zum Character der Zeit gehörende Gleichgültigkeit nicht blos gegen das kirchliche Dogma, sondern gegen jede objective Bestimmung der Gottes-Idee überhaupt auf verschiedene Weise zu erkennen. Unumwundener hat wohl kein Theologe seinen völligen Mangel an allem Sinn für eine Speculation, wie sie der kirchlichen Lehre zu Grunde liegt, ausgesprochen, als J. D. Michaelis, welcher es nicht blos für eine unnöthige Mühe, sondern geradezu für Thorheit und Unsinn erklärte, das Geheimniß der Dreieinigkeit begreiflich zu machen und wissen zu wollen, wie Gott einen Sohn zeugt, weil wir ja schon bei Menschen und Thieren nicht wissen, wie es mit der Zeugung zugeht [8]). Dabei wird aber in die Sache selbst nicht der geringste Zweifel gesezt, sondern ihre Realität vielmehr

8) Dogmatik. Zweite Ausg. 1785. S. 158. Die Stelle ist zu charakteristisch, als daß sie hier fehlen darf. „Wäre es nicht," sagt Michaelis, nachdem er die Ansichten derer angeführt hat, welche die Dreieinigkeit nicht blos metaphysisch erklären, sondern zugleich (welche Unterscheidung!) aus der Vernunft als nothwendig beweisen wollen, „vernünftiger, die Bibel wegwerfen, als sie mit solchen Erklärungen glauben? Und überhaupt, wie kann einer, der nicht sehr blödsinnig oder unwissend ist, daran gehen, zu erklären, wie Gott einen Sohn zeuget? Bei Menschen und Thieren, über die wir Versuche anstellen können, wissen wir ja nicht einmal, wie es zugehet, daß ein denkendes, dem Zeugenden gleiches, Wesen hervorgebracht wird, nicht einmal, was das allererste physicalische ist, so nach der Imprägnation folget, worauf ganz vergeblich Preise gesezt sind, weil die Natur es unsern Augen zu sorgfältig verborgen hat. Und nun sollte ein grübelnder, halbgelehrter Metaphysikus uns sagen können, wie Gott einen Sohn zeuget? Wohin gehörte so ein Mann? und wohin seine Gläubigen? Möchten doch nie wieder gleiche Thorheiten Beifall finden!"

nach der Analogie des materiellſten Zeugungsbegriffs vorausgeſezt, denn eben weil wir nicht einmal wiſſen, „wie wir durch den Beiſchlaf entſtanden ſind, und wie das Vieh daraus entſteht, und ſolche und noch unzählige andere Geheimniſſe in der Körperwelt, die wir prüfen und unterſuchen können, geduldig glauben müſſen, ſo müßte der wohl ein großer Thor ſeyn, welcher in Gott, den er nicht unterſuchen kann, darum etwas läugnen wollte, weil er es nicht zu erklären weiß.“ Erklärt man ſich mit ſolcher Entrüſtung gegen jede ſpeculative Auffaſſung der Trinitäts-Idee, ſo ſcheint es, ein Theologe, wie Michaelis, deſſen materialiſtiſche Denkweiſe ſich auch ſonſt ſo naiv ausſpricht, ſey weit geneigter, den materiellſten und craſſeſten Zeugungsbegriff Gott zuzuſchreiben, als daß er ſich entſchließt, die Begriffe Zeugung und Sohn in ihrem beſtimmteren geiſtigen Sinn von Gott gelten zu laſſen. Semler in ſeinem Theile kann nicht oft und nachdrücklich genug einſchärfen, wie wenig alle dieſe Beſtimmungen und Vorſtellungen mit dem Chriſtenthum ſelbſt zu thun haben. Die gelehrten Entwicklungen über die beſondere Art des Daſeyns des Vaters, Sohns und Geiſtes, ohne die Einheit Gottes aufzuheben, bleiben ein ſteter Gegenſtand der Gelehrten und der Theologie, nicht aber der Chriſten und des Glaubens. Genug, daß wir Gott, Vater, Sohn und heiligen Geiſt, um der Wohlthaten willen, die wir aus dem N. T. zunächſt wiſſen, kennen und verehren. Candidaten müſſen dieſe gelehrten Abwechslungen dieſer Kenntniſſe richtig und mit eigenem Urtheil kennen, aber nichts davon gehöre zu der allgemeinen chriſtlichen Lehre. Wenn gelehrte Chriſten ihre Betrachtungen viel weiter zuſammenſezen, als Andere, ſo kommen ſie dennoch darin überein, daß ſie die geiſtliche Seligkeit, die ihnen fehlt, nur durch Chriſtum und den heiligen Geiſt wirklich überkommen. Es behalten alſo gelehrte und denkende Chriſten ihren Grund, ihre ganz anders beſtimmten Vorſtellungen von einer gleichſam innern Hiſtorie

Gottes, die in dem Wesen Gottes eine Zeugung, Aushauchung u. s. w. begreift, vorzuziehen, und sie können nicht den Socinianern, Arianern oder Sabellianern beitreten, in Absicht der Auslegung solcher Stellen, allein dieß ziehe nun nichts weiter nach sich, als einen äusserlichen Unterschied der kirchlichen Gesellschaften. Sie trennen sich von einander, was den öffentlichen Gottesdienst betrifft, weil so verschiedene Vorstellungen eine ganz andere Religionssprache, theologische oder kirchliche Sprache, mit sich bringen. Wenn Theologen weiter gegangen seyen, und sogar den Grund und Inhalt des wahren Christenthums und der ganzen christlichen Religion an diese einseitige Reihe von Vorstellungen und Redensarten binden, so dürfen wir mit eben dem Rechte ganz anders urtheilen. Die christliche Religion bleibe allen diesen kirchlichen Parteien gemein, sie seyen nicht Juden und Heiden, sie seyen auch keine Verächter und Spötter unsers Herrn Jesu Christi, nur solche, welche über seine Person an eine andere Reihe von Vorstellungen sich halten als wir, es sey einerlei Gewissenhaftigkeit, wonach eine verschiedene Erklärung solcher Stellen angenommen werde. Da unter den Gelehrten die Ungleichheit der Vorstellung von der Historie und dem Daseyn des Sohnes Gottes, der als Messias oder Christus bekannt wird, von so langer Zeit her herrsche, indem entweder nicht alle Schriften des N. T. anfangs beisammen waren, oder ihre Auslegung auf sehr ungleichen Grundsäzen beruhte, dieß alles aber mit dem wirklichen Christenthum, das eine neue moralische Ordnung und Fertigkeit der Menschen ausmache, keinen wesentlichen Zusammenhang habe, so hätten die verständigen Christen schon lange so angeleitet werden sollen, daß sie vornehmlich auf die heilsame Anwendung der Wohlthaten sehen müßten, die sie Gott, als Vater, Sohn und heiligem Geist zu danken haben, daß sie folglich, wenn sie in dieser Gesinnung und christlichen Vollkommenheit gleich gut begriffen seyen, den äusserlichen Unterschied nicht gebieterisch und monarchisch zu

richten zur Pflicht haben. Alles Andere gehöre nicht zum Inhalt des chriſtlichen Glaubens, der den Grund einer chriſtlichen Geſinnung, und der damit zuſammenhängenden eigenen geiſtlichen Wohlfarth ausmacht, als welcher Grund des chriſtlichen Glaubens die Gnadenwohlthaten Gottes in der Zeit begreife, nicht aber eine Hiſtorie des innern Weſens Gottes. Folglich können ſich auch dieſe theologiſchen Erkenntniſſe und Uebungen der Gelehrten ändern, ohne daß ſich der Grund des chriſtlichen Glaubens ändere, weßwegen auch die Gelehrten in der Anwendung ihrer gelehrten Betrachtungen keineswegs einig ſeyen [9]). So entfremdet war alſo das dogmatiſche Bewußtſeyn der kirchlichen Lehre, daß nun alles, was in der Kirche über den innern Unterſchied im Weſen Gottes beſtimmt worden war, und was die proteſtantiſchen Theologen kaum noch mit ſo großem Ernſt und Nachdruck als den erſten Grundartikel des allein ſeligmachenden Glaubens gegen alle, welche auch nur den geringſten Zweifel und Widerſpruch wagen würden, geltend gemacht hatten, der blos gelehrten Betrachtung anheimfiel. Das Dogma war zur Antiquität, zur bloßen Geſchichte geworden, und in einem ganz andern Sinne, als die ältern Theologen die kirchlichen Beſtimmungen aufführten, wurde es jezt gewöhnlich, in dem dogmatiſchen Vortrag unſerer Dogmen in eine nähere Entwicklung des geſchichtlichen Gangs, welchen ſie genommen haben, einzugehen, und die verſchiedenen Meinungen alter und neuer Zeit zuſammenzuſtellen, um aus dieſer hiſtoriſchen Betrachtung mit der Lehre zu ſich zurückzukehren, wie zwecklos, wie willkürlich und abentheuerlich alle dieſe Verſuche ſeyen, und wie wohlgethan es ſey, unter Anerkennung der menſchlichen Beſchränktheit und des völligen Unvermögens, über ſolche Dinge etwas zu wiſſen, bei dem practiſchen Nuzen

9) Verſuch einer freieren theologiſchen Lehrart. 1777. S. 298. 300 f. 306. 411.

dieſer Lehren ſtehen zu bleiben [10]). In der geſchichtlichen Entwicklung der kirchlichen Trinitätslehre machte man ſowohl auf das Zufällige ihrer Entſtehung überhaupt, als auch ins-

10) Die Schlußbetrachtung, welche Döderlein a. a. O. S. 385. ſeiner Ueberſicht über die Geſchichte des Dogma beifügt, iſt ganz der Ausdruck der allgemeinen Zeitanſicht: *Sed hae tam contrariae multorum opiniones, tam obscurae hypotheses, tam portentosa quorundam commenta, quibus inde a seculo secundo laboravit ingenium hominum, quibus tot querelarum ac litium excitatae occasiones, quibus vel illustria ingenia fatigata vel tenuia prostrata sunt, utinam admoneant animas pias, quam temerarium, quam vanum sit et periculosum, in hunc campum descendere ac naturam patris, filii et spiritus s. certius definire velle. Quanto igitur laudabilius erit ac cautius, profiteri ignorantiam atque, omissa subtiliori ac otiosa speculatione, unam Deum cognoscendi viam, beneficiis ejus pio animo consideratis, persequi. Hoc enim est tenere fidem trinitatis, si patris imperium summum, Jesu Christi auctoritatem ac dignitatem, spiritus denique sancti vim agnoscas ac reverearis, atque invocatione et obsequio te colere profitearis patris creatoris, filii redemtoris, spiritus sancti adjutoris beneficentiam. Si qui, his omissis, sublimiora scrutantur, nae peregrinantibus similes sunt, qui per astra vagati proxima sibi bona negligunt, turpiterque labuntur. Tuto ignoratur natura divina, dummodo domesticis significationibus animum Dei erga nos cognoscamus.* In den Lehrbüchern der practiſchen Dogmatik, deren erſte Bearbeitung in dieſelbe Zeit fällt, war dieß ohnehin der ausſchließliche Geſichtspunct. Man vgl. Leß, Verſuch einer pract. Dogm. 1779. S. 151. Dabei konnte man aber doch nicht unterlaſſen, das *prorumpere* der *multiceps familia Antitrinitariorum*, auch der Socinianer, welche doch gerade das Practiſche zur Hauptſache machten, mit einem beſondern *proh dolor!* zu begleiten. Död. a. a. O. S. 380.

beſondere auf den Einfluß aufmerkſam, welchen der ſchon von Souverain zur Sprache gebrachte Platonismus auf dieſelbe gehabt habe [11]). Um ſo mehr glaubte man ſich berechtigt, es jedem frei zu geben, wie er es mit dem kirchlichen Dogma und der in ihm enthaltenen Lehre von der Gottheit Chriſti halten wolle: an eine bindende Auctorität dieſer Lehre im Sinne der ältern proteſtantiſchen Theologen dachte man nicht mehr. Selbſt ſolche Theologen, welche, wie G. F. Seiler [12]), die Frage, wiefern die Lehre von der Gottheit Chriſti dem Menſchen zur Seligkeit nothwendig und nüzlich ſey, zum Gegenſtand einer beſondern Unterſuchung machten, um in einer Zeit, „da alles Toleranz predigt", an den ungemein großen Unterſchied zwiſchen dem Indifferentismus, und einer liebreichen Nachſicht gegen die, welche von göttlichen Dingen anders denken, zu erinnern, und unter den Gründen, warum es höchſt nöthig und nüzlich ſey, die Gottheit Chriſti nach der orthodoxen Lehre zu erkennen, beſonders hervorhoben, daß man ohne dieſe Einſicht in das Weſen der Gottheit zu keiner genauen Einſicht in das große Werk der Erlöſung der Menſchen gelangen könnte, kamen zulezt doch wieder auf den Saz zurück: wenn nur die Wahrheit feſtſtehe, es iſt ein Gott, Jeſus Chriſtus der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen,

11) Man vgl. beſonders Gruner a. a. O. S. 77.: *Unde ea opinio, quae vult personas divinas in literis sacris patris et filii nominibus significari, ecclesiam invasit? Dicam plane. Ortum habuit ex libidine, effata scripturae sacrae interpretandi ex placitis philosophiae eclecticae, natae sub finem seculi primi Alexandriae in Aegypto, quae Platoni primas dabat.* Vgl. S. 115. Död. a. a. O. S. 352. Von der Wichtigkeit, welche man Souverain's Schrift und Anſicht beilegte, zeugt Löffler's Ueberſezung vom J. 1782. Man vgl. die Vorrede zu derſelben.

12) Ueber die Gottheit Chriſti, beides für Glaubige und Zweifler. 1775.

dann möge in den Nebenvorstellungen gleichwohl eine Verschiedenheit seyn, ein jeder Gerechter werde seines Glaubens leben [13]). In ernsterer Bedeutung scheint zwar Storr [14]) darauf zu dringen, daß die höchste Würde Christi, seine Gottheit im eigentlichen Sinne, niemand herabsezen könne, ohne die schuldige Verehrung ihm ganz zu verweigern, oder auf eine unrechte Art zu erweisen, und ohne dem ganzen wohlthätigen Einfluß, den er auf die Menschen gehabt habe und noch habe, dessen Wichtigkeit aber von der Würde seiner Person abhänge, an seinem Werth etwas zu benehmen, allein wenn auch Storr nicht auf dem Standpunct der alten protestantischen Dogmatik stund, und ausdrücklich bekannte [15]), daß im kirchlichen System nicht blos die Ausdrücke, sondern auch die Begriffe und die Bestimmungen der Lehrsäze zum Theil neu und der h. Schrift fremd seyen, auch nicht allen Ausdrücken und Redensarten, welche das kirchliche System mit der Schrift gemein habe, in beiden genau der nämliche Begriff entspreche, so konnte es um so weniger seine Absicht seyn, für seine auf rein exegetischem Wege, im steten Kampfe mit so vielen Schwierigkeiten und Einwendungen der Gegner, ermittelte Lehrweise denselben Anspruch auf ausschließliche Wahrheit zu machen, welchen die ältern Theologen in dem vollen Bewußtseyn geltend machten, daß sie nicht blos die schriftgemäße, sondern auch die kirchlich überlieferte und von den Symbolen der protestantischen Kirche anerkannte und bestätigte Lehre vortragen. Daß selbst die so oft gerühmte Orthodoxie eines Storr und der ihm zunächst stehenden Theologen nicht mehr die der guten alten Zeit war, daß sie wenigstens einen andern Character an sich trug, auch in ihrem Theile die im ganzen dogmatischen Bewußtseyn der

13) Seiler a. a. O. S. 320 f. 328. 356.
14) Doctr. chr. pars theor. S. 146.
15) A. a. O. Praef. S. IV.

Zeit erfolgte Kriſis nicht unbezeugt laſſen konnte, iſt gerade an unſern Dogmen beſonders deutlich daraus zu ſehen, daß namentlich Storr recht abſichtlich alle kirchlichen Ausdrücke und Beſtimmungen vermied, und ſich einzig nur an die Lehrweiſe der Schrift hielt. Nicht aus dem Bewußtſeyn heraus, daß das vorgetragene Syſtem das der proteſtantiſchen Kirche iſt, ſondern nur als das Reſultat der exegetiſchen Unterſuchungen, wie ſie jezt gerade gemacht worden ſind, wird das ganze Syſtem aufgeſtellt. Das kirchliche Bewußtſeyn, das die alten proteſtantiſchen Dogmatiker auf dem Boden der kirchlichen, mit der vollen Kraft der unfehlbaren Ueberzeugung einmüthig feſtgehaltenen, Lehre ſo ſtark gemacht hatte, war alſo auch in einem Storr nicht mehr vorhanden, und die natürliche Folge hievon war, daß auch in ſein Syſtem des Individuellen und Subjectiven mehr oder minder ſich einmiſchen mußte, in weit höherem Grade, als dieß bei dem ſo feſt geſchloſſenen Syſtem der alten Dogmatiker der Fall ſeyn konnte. Als ein getreuer Ausdruck der alten Orthodoxie, wofür ſie in der falſchen Vorausſezung der Stabilität des Dogma ſo oft gehalten wird, kann daher auch die Storr'ſche Dogmatik nicht gelten.

Wie man ſich jedoch zum kirchlichen Dogma ſtellen mochte, die Aufgabe und Schwierigkeit, um welche es ſich handelte, blieb dieſelbe, und wenn man Stelle für Stelle durch die genaueſte Erörterung aller wichtigern Ausdrücke und die Widerlegung der entgegenſtehenden Erklärungen den Saz, daß Chriſtus nach der einſtimmigen Ausſage der neuteſtamentlichen Schriftſteller Gott im höchſten Sinn ſey und heiſſe, feſtgeſtellt hatte, und es ſich zugleich geſtehen mußte, daß der Sohn, auch außer ſeiner Verbindung mit dem Menſchen Jeſus betrachtet, vom Vater auf eine Art unterſchieden werde, die es nothwendig mache, nicht blos einen logiſchen, ſondern einen reellen Unterſchied anzuerkennen, ſo kam man noch immer zeitig genug bei der Frage an, die freilich

Manche auch ganz umgehen zu können meinten [16]), wie man sich diese beiden Säze zusammenzudenken habe? J. F. Flatt [17]) glaubte die Lösung der Aufgabe in der Formel zu finden: **Subjecta A et B ita ad se invicem referuntur, ut commune quidem idem numero C habeant, sed charactere quodam X inter se differant.** Man hat diese Formel den scharfsinnigsten Rechtfertigungsversuch für das Vereinbare der kirchlichen Lehre genannt [18]), der Scharfsinn besteht aber einzig nur darin, daß die Begriffe, deren Vereinbarkeit nachgewiesen werden soll, mit Buchstaben vertauscht sind; es ist daher keineswegs, wie man meinte, die Aufgabe gelöst, sondern nur die Aufgabe selbst in anderer Form wiederholt. Ob ich sage, Vater und Sohn haben das gemein, daß sie gleich Gott sind, sie sind aber auch nicht gleich Gott, weil sie verschiedene Personen sind, oder ob ich sage **A** und **B** sind = **C**, aber auch nicht = **C**, weil sie zugleich **X** sind, ist völlig einerlei, die Frage bleibt immer, wie 2 = 1 und zugleich nicht = 1 seyn soll. Auch das macht die Sache nicht aus, was man allein an der Formel aussezen zu müssen glaubte, daß sie mehr darauf hinauslaufe, daß das Gottseyn als Besiz darin erscheint; vielmehr sollte Gott als der Seyende gefaßt werden, und an ihm die Verschiedenheit ihre Stelle finden, statt daß die Unterschiedenen das Subject seyen, und Gott gleichsam das Einigende [19]). Es macht auch dieß nicht das Geringste aus,

16) Wie namentlich Morus, Epit. theol. chr. 1789. S. 60., wo *missis studiis nimiis definiendi*, d. h. ohne alle Rücksicht auf das, was hätte bewiesen werden sollen, sodann gleichfalls zum Practischen eingelenkt wird.

17) Commentatio, in qua symbolica ecclesiae nostrae de deitate Christi sententia probatur et vindicatur. Gött. 1788. 8. S. 91.

18) Steudel, Glaubenslehre S. 435.

19) Steudel a. a. O.

werth, und doch liegt in der Art und Weiſe, wie es jezt geſagt wird, ein ſehr weſentlicher Unterſchied. Sagten die ältern Theologen daſſelbe, ſo hatten ſie auch den Muth, den Grundſaz, daß man ſich ſelbſt um den Widerſpruch gegen die Vernunft nicht zu bekümmern habe, offen auszuſprechen, und waren ſo conſequent, einen Begriff von der Inſpiration der Schrift aufzuſtellen, an welchem ſich jeder Anſpruch der Vernunft, für ſich ſelbſt etwas zu gelten, ſogleich brechen mußte. Hier aber ſoll es ja nur als eine Schwäche der Vernunft angeſehen werden, daß ſie ſich keine poſitive Vorſtellung des fraglichen Verhältniſſes machen kann, während doch dieſes Verhältniß ſelbſt einen mit mathematiſcher Evidenz nachweisbaren Widerſpruch gegen die Vernunft enthält, einen Widerſpruch, welcher in einem Zeitalter, in welchem das Vernunftwidrige dieſer Lehre ſchon ſo vielfach ins Licht geſezt, und das Recht der Vernunft in Glaubensſachen ſo energiſch geltend gemacht war, immer unerträglicher werden mußte. Und wenn man von dem alten Inſpirationsdogma ſchon ſo vieles nachgelaſſen hatte, wie dieß doch auch bei Storr der Fall war [23]), welche Zumuthung war es an die Vernunft, von ihr zu verlangen, daß ſie, ſobald ſie des in der Natur der Sache ſelbſt liegenden Widerſpruchs zwiſchen der Dreiheit der Perſonen und der Einheit des Weſens ſich bewußt wurde, dieſen Widerſpruch nur auf ihre Rechnung zu nehmen habe, den objectiven Widerſpruch alſo nur als einen ſubjectiven anerkennen ſollte? Als ein blos ſubjectiver konnte

23) *Uno verbo*, ſagt Storr (Doctr. chr. pars theor. S. 76.) zur Beſtimmung des Begriffs der Inſpiration oder der göttlichen Auctorität der Schrift, *sacrae scripturae judicio, dummodo vere illud factum esse constat, ut norma judicii nostri utamur oportet*, aber was iſt es denn, wodurch das *judicium scripturae als vere factum constat?* Doch nur die Vernunft.

der Widerſpruch nur dann genommen werden, als die Trinitätslehre in der Form, in welcher man ſie nehmen zu müſſen glaubte, als abſolute Wahrheit ſchon feſtſtund, wie konnte man dieß aber vorausſezen, wenn der Schriftcoder nicht mehr das feſt in ſich geſchloſſene Ganze war, wofür er den ältern Theologen galt, wenn das ganze Bewußtſeyn der Zeit ſchon jene kritiſche Stellung zur Schrift genommen hatte, welcher auch ein Storr ſich keineswegs entzog? Hatte man alſo hier einen Widerſpruch vor ſich, über welchen man erſt hinwegkommen mußte, welches Recht hatte man, ihn nur dem erkennenden Subject zuzuſchieben, mußte man nicht vielmehr ebendaraus, daß das Subject in dieſer Lehre nur einen Widerſpruch erkennen konnte, ſchließen, daß die Lehre an ſich einen Widerſpruch enthalte, aber ebendeswegen auch nicht zum Inhalt der chriſtlichen Offenbarung gehören könne, daß die Möglichkeit ſeiner Löſung, wenn man ſie auch damals noch nicht einſah, wenigſtens nur von der fortſchreitenden kritiſchen Erforſchung der Schrift erwartet werden könne? Es iſt klar zu ſehen, wenn ſchon die ältern Theologen, die ſich ihrem Princip zufolge um den Widerſpruch dieſer Lehre gegen die Vernunft nichts bekümmerten, in eine Inconſequenz verfallen mußten, weil ſie der Vernunft doch nicht alles Recht abſprechen konnten, ſo muß dieſe Inconſequenz, je mehr man der Vernunft zuvor ſchon eingeräumt hat, nur als ein um ſo größerer Widerſpruch erſcheinen. Eine Zeit, welche das Princip der Kritik ſchon ſoſehr in ſich aufgenommen hatte, wie die damalige, konnte an die Vernunft nicht mehr die Forderung machen, daß ſie eine Lehre für objectiv wahr zu halten habe, die ſich nur in einen unauflöslichen Widerſpruch zum Bewußtſeyn des denkenden Subjectes ſezen konnte. Mag man daher Theologen, wie Storr, als die Stüzen der Orthodoxie in jener Zeit des beginnenden Unglaubens rühmen, es ſtellt ſich an ihrer ſogenannten Orthodoxie nur um ſo klarer heraus, wie der Proceß des Zeitbewußtſeyns

auch ſie in ſein Netz hineingezogen hat, in das ſie ſich nur um ſo mehr verwickeln, je mehr ſie ſich deſſelben erwehren wollen, und ohne es zu wiſſen und zu ahnen, ſind ſie ſchon zu tief in daſſelbe verflochten, als daß ſie ſich ihm entziehen und durch ihre Polemik etwas ausrichten könnten [24]).

Daſſelbe eitle Beſtreben, einer Zeit, die ſich als das Zeitalter der Toleranz und Aufklärung, der Kritik und vernünftigen Religions-Anſicht ankündigte, ein Dogma aufdrängen zu wollen, deſſen Widerſpruch mit dem denkenden

---

24) Ganz unbefangen ſagt Storr über den Zweck des Ev. des Joh. S. 474. in Beziehung auf die Trinitätslehre: „Ich bekenne, daß ich es am liebſten mit der ſubjectiven Vorſtellung des Johannes halte, den der vollkommenſte, beſte, mit Gott vereinigte Menſch, durch welchen der Vater redete, beglaubigt hat, da hingegen die Vorſtellungen des achtzehenten Jahrhunderts keine Beglaubigung für ſich haben", wie wenn nicht auch die Storr'ſche Anſicht vom Evangelium des Johannes eine durch die Vorſtellungen des achtzehenten Jahrhunderts vermittelte wäre! So achtungswerth das Beſtreben Storr's und ſeiner Schule iſt, in jener Zeit der Neologie die objective Wahrheit des Chriſtenthums aufrecht zu erhalten, ſo characteriſtiſch iſt bei dieſer ganzen Schule nicht blos die Subjectivität ihrer Denkweiſe überhaupt, die ſich auch in ſo vielen ganz ſingulären Anſichten und Erklärungen ausſpricht, ſondern auch ganz beſonders der völlige Mangel des Bewußtſeyns dieſer Subjectivität. Andere, welche in derſelben Zeit ihrer Subjectivität noch einen freieren Spielraum ließen, wollten dabei doch nur dem Zuge ihrer Zeit folgen. Hier aber haben wir eine Subjectivität, die gleichfalls die Farbe ihrer Zeit auf keine Weiſe verläugnen kann, aber zugleich mit dem Anſpruch auftritt, daß wir ihre ſubjectiven Vorſtellungen als die unmittelbare Objectivität des Chriſtenthums ſelbſt anzuſehen haben. Dieß gehört hauptſächlich zum Charakteriſtiſchen der Storr'ſchen Schule. Wie viele Beiträge zu dieſer Charakteriſtik giebt ſelbſt noch die Steudel'ſche Glaubenslehre!

Bewußtſeyn auf keine Weiſe aufzuheben iſt, zeigt ſich bei einem andern Apologeten der orthodoxen Lehre von der Gottheit Chriſti, G. F. Seiler[25]). Storr und Flatt gaben, wenn auch nicht, wie die ältern proteſtantiſchen Theologen, einen objectiven Widerſpruch der Trinitätslehre gegen die Vernunft, doch einen ſubjectiven zu, daß alſo die Vernunft dieſe Dreiheit der Perſonen und Einheit des Weſens, die an ſich kein Widerſpruch ſind, ſich nicht zuſammendenken und zu einer vernünftigen Vorſtellung vereinigen kann, demnach die menſchliche Vernunft nur in dem Bewußtſeyn ihrer Endlichkeit und Negativität, ihres Unvermögens, das Weſen Gottes an ſich zu erkennen, ſich des Widerſpruchs gegen dieſe Lehre zu enthalten hat, Seiler aber nahm das noch Schwierigere auf ſich, dieſelbe der Vernunft nicht blos aufzudrängen, ſondern ſogar einleuchtend zu machen. Auf die Frage, ob dieſe Lehre keinen Widerſpruch enthalte, auch der Vernunft gemäß ſey, gibt Seiler unbedenklich die Antwort, daß ſie einem feſtgeſtellten allgemeinen Grundſaz der Vernunft nicht widerſprechen dürfe, wenn vernünftige Menſchen ſie glauben ſollen. Der Saz, daß eine Sache nicht zugleich dieſe und eine andere ſeyn könne, daß ein Menſch kein Gott und Gott kein Menſch, ein Viereck nicht rund und ein Cirkel kein Viereck ſey, dieſer Saz ſey eine Grundlage des menſchlichen Verſtandes; eine Religion, welche dieſe ewige Wahrheit umſtürzen wollte, würde den Menſchen der Vernunft berauben, und ihre eigene Göttlichkeit nicht beweiſen können. Wie ſchwierig die Anwendung dieſes Grundſazes auf die kirchliche Lehre iſt, iſt leicht zu ſehen, aber ebenſo leicht iſt auch bei der Seiler'ſchen Vertheidigung dieſer Lehre zu bemerken, wie wenig ſie ſich an den kirchlichen Begriff der Perſonen hält. Wenn auch zunächſt von drei Subjecten, die die Eine menſchliche, unveränderliche Subſtanz der Gottheit ausmachen, die Rede

25) Man vgl. S. 650. und die daſelbſt Anm. 12. genannte Schrift.

ſeten Ineinanderfließen der Kräfte und Subjecte, der Geiſter und der Vorſtellungen, wobei ganz willkürlich davon abſtrahirt iſt, daß jedes Subject; wenn es anders ein wahres, denkendes Subject ſeyn ſoll, auch ſeinen eigenen Verſtand, oder ſein eigenes Selbſtbewußtſeyn haben muß, iſt es keine große Sache, alle Einwendungen zu widerlegen. Auch die Einwendung, welche Töllner [29]) als die erheblichſte geltend gemacht hat, die jedoch die gewöhnlichſte iſt, da ſie nur das in der kirchlichen Lehre angenommene Verhältniß ausſpricht, daß Vater, Sohn und Geiſt drei unterſchiedene Perſonen, jede alſo auch eine beſondere, mit Verſtand begabte, Subſtanz, und auch wieder nicht drei unterſchiedene Perſonen ſeyn ſollen, wird von Seiler ohne alle Schwierigkeit durch die dreifache Inſtanz beſeitigt: 1. es ſey falſch, daß jede Perſon eine beſondere Subſtanz ſey, ſie ſey nur ein Subject in der unendlichen Subſtanz; 2. es ſey falſch, daß in der Gottheit ein dreifacher Verſtand ſeyn müſſe, es ſey nur eine dreifache Reihe von Ideen, von welchen die eine durch die andere ſo beſtimmt werde, daß ſie zuſammen den unendlichen Verſtand ausmachen, woraus eine dreifache Neigung zu allem Guten und die ewigen Rathſchlüſſe entſpringen; 3. es ſey falſch,

---

von einer andern Seite; die Sammlung aller ihrer Vorſtellungen machte die ganze Erkenntniß aus, die ſie auf eine ſehr vollkommene Weiſe erlangen. So die drei Subjecte in Gott. Der Vater überſieht alles, der Sohn und der Geiſt überſehen alles, die Sammlung aller Vorſtellungen iſt der unendliche Verſtand, und dieſer beſtimmt die einmal vorhandene unendliche Kraft.“ Wie klar und anſchaulich ſieht man hier in das Weſen der Sache hinein! Daß der Verſtand die Sammlung aller Vorſtellungen, alſo das Gemeinſame, iſt, die drei Subjecte, jedes für ſich, keinen Verſtand haben, ein Subject alſo auch ohne Verſtand exiſtiren kann, ſcheint dieſem Apologeten eine ſich von ſelbſt verſtehende Vorausſezung zu ſeyn.

29) Theol. Unterſ. I. S. 29.

heiligen Geiſt an, folglich ſind drei denkende Subjecte da, folglich drei unendliche Geiſter, folglich müßte die Allwiſſenheit dreimal in drei Subjecten exiſtiren, oder, welches einerlei iſt, der unendliche Verſtand wäre mehr als einmal da. Das iſt doch wohl ein Widerſpruch“ [27]). Auch dieſer Widerſpruch findet ſeine Erledigung in der Endlichkeit der menſchlichen Vernunft. Daß in einer menſchlichen Seele nicht mehr als eine Reihe von Ideen ſtattfinde, komme daher, daß ſie nur Ein Subject ſey, in Gott ſeyen drei Subjecte, alſo drei Reihen von Vorſtellungen, die zuſammen das ausmachen, was wir den unendlichen Verſtand nennen, der unendliche Verſtand exiſtire alſo nur einmal in der ewigen Subſtanz, oder Gottheit. Alle wirklichen oder möglichen Dinge können auf drei verſchiedene Arten gedacht werden, der Vater überſehe alles auf die erſte Art, der Sohn alles auf eine gewiſſe Weiſe, die durch die erſte beſtimmt werde, der heilige Geiſt alles auf eine Weiſe, die durch die beiden erſten beſtimmt werde, dieſe drei Reihen von Vorſtellungen ſeyen auf das allergenaueſte verbunden, aus ihnen entſpringe der Eine ewige Rathſchluß, auf welchen der Zuſtand aller endlichen Dinge ſich gründe, ſie äuſſern ſich alle durch eine und dieſelbe wirkende Kraft, und machen den nur einmal exiſtirenden Verſtand der ewigen Gottheit aus. Es ſeyen alſo keine drei Geiſter, weil kein dreifacher Verſtand in drei auſſer und neben einander befindlichen denkenden Subſtanzen vorhanden ſey [28]). Bei dieſem

---

27) A. a. O. S. 103.

28) A. a. O. S. 105. Sehr anſchaulich macht Seiler die Sache durch folgendes Gleichniß: „Wie? wenn drei vollkommene Mathematiker am hellen Tage eine große gläſerne dreieckigte Pyramide gerade unter die Sonne ſtellten und von den drei Seiten die Strahlen der Sonne und der Farben in derſelben aus dieſem dreifachen Geſichtspuncte bemerkten. Ein jeder dieſer Männer durchſchaute dieſe Pyramide, ein jeder aber

dienſt glaubt ſich der ſcharfſinnige Seiler um die Lehre von der Gottheit Chriſti noch durch eine richtigere Beſtimmung des Verhältniſſes des Vaters und Sohns zu erwerben. Ein Hauptfehler ſcheint es ihm nämlich zu ſeyn, daß unſere Theologen ſich in dieſer Materie ſehr oft des Ausdrucks bedienten: der Sohn ſey von dem Vater entſprungen. Soſehr man auch dagegen proteſtire, man wolle den Sohn in keine vom Vater dependente Creatur verwandeln, ſo ſcheine es doch vielen ein ſicheres Merkmal der Dependenz zu ſeyn, wenn man ſeinen Urſprung einem andern zu danken habe. Das Erträglichſte, was man geſagt habe, ſey, der Vater theile dem Sohn bei der Zeugung von Ewigkeit daſſelbe göttliche Weſen mit; und wenn man dieſen Gedanken nur recht verſtehe, ſo werde man allerdings die Wahrheit der Sache darin finden. Ein menſchlicher Vater und ſein Sohn exiſtiren auſſer und neben einander, dieß folge aus ihren nothwendigen Schranken. Die Seele eines menſchlichen Sohns habe ihre Exiſtenz nicht vom Vater, die Theile, aus welchen der Leib des Sohns zuſammengeſezt ſey, haben die Exiſtenz nicht vom Vater, alſo ein menſchlicher Vater enthalte in ſich keineswegs den Grund der Exiſtenz derjenigen Kräfte, welche die Natur des Sohns ausmachen. Dieß ſey ein merkwürdiger Umſtand, der in der Erklärung des Geheimniſſes behutſam zu gebrauchen ſey. Der göttliche Vater enthalte alſo nicht in ſich den Grund der Exiſtenz derjenigen Kräfte, welche die Natur des Sohns ausmachen. Der ewige Sohn habe den Grund ſeiner Exiſtenz nicht auſſer ſich, ſonſt wäre er kein Subject in der nothwendigen Subſtanz, und könnte auch nicht Gott genannt werden. Allein ein menſchlicher Vater enthalte in ſich den erſten und vornehmſten Grund, warum die Theile und Kräfte, aus denen die Natur des Sohns beſteht, gerade auf dieſe und keine andere Weiſe da ſeyen. Eben alſo in der Gottheit. Der Vater enthalte in ſich den Grund, warum der Sohn die ewige

Kraft gerade auf dieſe und keine andere Weiſe beſitze. Und das ſey die Zeugung. Alles demnach, was ſich von dieſer Sache mit wenigen Worten ſagen laſſe, ſey: In Gott ſind Vater und Sohn zwei Subjecte, beide von Ewigkeit, beide ſo, daß ſie den Grund ihrer Exiſtenz in ſich ſelbſt haben, aber ſie ſtehen mit einander in einem ſolchen Verhältniß, daß in dem erſten Subject der Grund liegt, warum das andere, der Sohn, die ewige Kraft gerade auf dieſe und keine andere Weiſe beſizt. So könne man nun nicht ſagen, der Sohn müſſe den Grund ſeiner Exiſtenz in dem Vater haben, und könne daher nicht Gott ſeyn. Dieſer große Zweifel, welcher bei jeder andern bisher bekannten Erklärung der Zeugung des Sohns faſt unvermeidlich geweſen ſey, falle nun von ſelbſt hinweg. So könne man auch nicht ſagen, der Sohn müſſe vom Vater dependent, folglich nicht der höchſte Gott ſeyn. Denn der Sohn beſize die unendliche Kraft und Gottheit gleich dem Vater, er habe den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt, er ſey alſo, was das Daſeyn anlange, ſelbſt Gott, ein Subject des ſelbſtſtändigen Weſens. Nur allein ein gewiſſes Verhältniß bleibe, wodurch er vom Vater verſchieden ſey. Die Art des Daſeyns, die Subſiſtenz des Sohns werde durch den Vater beſtimmt, daraus folge nicht, daß der Sohn als eine von einem andern abhängende Natur anzuſehen ſey. Nun werde doch, meint Seiler, die Vernunft gegen dieſe Lehre nichts mehr zu ſagen haben. Da die drei Subjecte in der Gottheit wirklich von einander unterſchieden ſeyen, ſo befinde ſich der Sohn in einem ſolchen Verhältniß gegen den Vater, daß die Art und Weiſe, wie er exiſtire und wirke, ihren Grund in dem Vater habe; daß der Vater alles durch ihn wirke, dieß Verhältniß ſey keine Unvollkommenheit, weßwegen der Sohn in die Reihe der Geſchöpfe zu ſezen wäre. Nein! er ſey und bleibe ein Subject in der ewigen unveränderlichen Subſtanz, ob er gleich nicht das erſte, ſondern das andere Subject in derſelben ſey.

entſchiedene Vertrauen hatte, indem man einerſeits die kirchliche Lehre aufklären und vernünftig machen wollte, andererſeits doch wieder die Vernunft herabſezte, und ſie immer wieder auf die Schranken ihrer Endlichkeit, die Unvollkommenheit ihres Wiſſens, den ihr nothwendigen Reſpect vor dem Geheimniß verwies, daß man mit Einem Worte zwiſchen Glauben und Wiſſen, Vernunft und Offenbarung auf eine Weiſe getheilt war, die nur als der vollkommene Ausdruck der Halbheit zu prädiciren iſt? Alles dieß kommt in einem Seiler nur zur klaren Anſchauung, und jede Vergleichung zwiſchen einem ſolchen Theologen und den großen lutheriſchen Dogmatikern des ſiebzehnten Jahrhunderts, namentlich einem Quenſtedt, kann nur zum entſchiedenen Vortheil der Leztern ausfallen. So wenig auch ihr Syſtem ſeinem materiellen Inhalt nach jezt noch einen ernſtlichen Anhänger und Vertheidiger finden kann, weil es ja auch nichts anderes als das Product ſeiner Zeit war, ſo muß man doch gewiß geſtehen, daß, ſobald nur gewiſſe Vorausſezungen zugegeben ſind, das Ganze Haltung, Conſequenz und Einheit hat, und ebendeßwegen in ihm auch ein Bewußtſeyn ſeiner abſoluten Wahrheit und Nothwendigkeit ſich ausſpricht, welchem gegenüber jene Theologen aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts unendlich arm und matt erſcheinen. Hier iſt Alles mit der vageſten Willkür ins Unbeſtimmte auseinandergefahren, nirgends zeigt ſich ein feſter, geſchloſſener Mittelpunct, keine Einheit und Haltung, nichts Abſolutes, kein ſtarkes, poſitives Geſammtbewußtſeyn, überall nur die Subjectivität eines Ich, das nur darum, weil es dieſes beſtimmte Ich iſt, es ſo gerade am beſten zu machen und den Nagel auf den Kopf zu treffen meint.

Je genauer man die eigenthümliche Geſtaltung der proteſtantiſchen Theologie in unſerer Periode ins Auge zu faſſen ſucht, deſto mehr muß man ſich überzeugen, daß ſelbſt ſolche Theologen, wie Storr, auf einem von der ältern Lehrweiſe

weſentlich abweichenden Standpunct ſtunden. Ich habe ſchon an einem andern Orte [33]) gezeigt, wie bei den Theologen unſerer Periode das Menſchliche der Perſon Chriſti der durchaus vorherrſchende Geſichtspunct war, und wie ſich ſocinianiſche Elemente ſelbſt in der Storr'ſchen Lehre von der Verſöhnung nachweiſen laſſen. Es läßt ſich dieß ſowohl bei der Lehre von der Perſon Chriſti als bei der Trinitätslehre, welche beide Lehren auf dem Standpunct dieſer Theologen gar nicht getrennt werden können, weiter verfolgen, zum deutlichen Beweis, wie falſch die gewöhnliche Vorausſezung iſt, daß ſolche Theologen, wie namentlich Storr, unberührt von der Neologie ihrer Zeit, die reinen Träger und Bewahrer der orthodoxen Lehre geweſen ſind. Aecht ſocinianiſch iſt bei Storr eben dieß, daß ſein Standpunkt für die Trinitätslehre durchaus die Lehre von der Perſon Chriſti iſt. Die ältern proteſtantiſchen Theologen nahmen die Trinitätslehre mit der Lehre von Gott überhaupt zuſammen, und wenn ſie, um auf die Lehre von der Trinität zu kommen, zwiſchen innern und äußern Thätigkeiten Gottes unterſchieden, ſo war doch hiemit eine beſtimmte Beziehung der Trinitätslehre zu der abſoluten Idee Gottes gegeben. Bei Storr aber fehlt für die Trinitätslehre jeder objective Anknüpfungspunct an die Idee Gottes, wie ſchon aus der Stellung zu ſehen iſt, welche er jener Lehre in ſeinem dogmatiſchen Syſtem gegeben hat. Da ihm die Lehre von der Perſon Chriſti nur eine ſpecielle Beſtimmung der Lehre von der Vorſehung iſt, ſo läßt er die Lehre von der Trinität auf die Lehre von der Schöpfung und Vorſehung folgen. Er motivirt dieß durch die Bemerkung, durch die auf die Perſon Chriſti ſich beziehenden ſpeciellen Veranſtaltungen der göttlichen Vorſehung ſey über das Weſen Gottes einiges bekannt gemacht worden, was ſich aus der Schöpfung und allgemeinen Vorſehung nicht

33) Geſch. der Lehre von der Verſöhnung S. 545.

erkennen laſſe. Da dieſe neuen Aufſchlüſſe hauptſächlich in den Ausſagen Jeſu über die höhere Würde ſeiner Perſon enthalten ſind, ſo iſt es demnach durchaus der Standpunct der Perſon Chriſti, von welchem aus die Trinitätslehre aufgefaßt wird. Am auffallendſten weicht daher Storr von den ältern Theologen darin ab, daß bei ihm von einem an ſich ſeyenden Sohn Gottes gar nicht die Rede iſt; der Begriff des Sohnes bei ihm nicht in die Lehre von der Trinität, ſondern nur in die Lehre von der Perſon Chriſti gehört. Sohn Gottes, ſagt Storr mit den Socinianern, iſt der Menſch Jeſus theils wegen ſeiner übernatürlichen Geburt, theils wegen der ihm zukommenden höheren göttlichen Würde, der Unterſchied iſt nur, daß dieſe göttliche Würde von den Socinianern vorzugsweiſe in die mit der Auferſtehung beginnende Verherrlichung, von Storr aber in die eigenthümliche Verbindung mit dem Logos, vermöge welcher Jeſus ſich ſogar eine vorweltliche Exiſtenz zuſchreiben konnte, geſezt wird [34]). Bei näherer Betrachtung verſchwindet jedoch auch dieſe Differenz mehr und mehr. Wird Chriſtus Präexiſtenz und vorweltliche Exiſtenz zugeſchrieben, ſo fragt ſich hauptſächlich in welchem Sinne der Logos genommen wird, in welchen das Princip dieſes übermenſchlichen Seyns zu ſezen iſt. Die Socinianer verſtunden unter dem Logos das Wort Gottes, oder den Urheber des Wortes, ſofern der abſtracte Begriff ſtatt der concreten Perſon geſezt iſt. Auch nach Storr iſt der Logos der Sprecher (interpres) Gottes, oder der von ihm geſandte Lehrer, das Wort Gottes. Nicht aus der gnoſtiſchen, ſondern der hebräiſchartigen apokalyptiſchen Sprache ſey der Name ὁ λόγος, der Lehrer, entlehnt, wie auch die Socinianer beſonders an die Stelle Apok. 19, 13. erinnerten. Johannes nenne das Subject, von welchem er etwas anderes behaupten wollte, als die Gegner, welche er

34) A. a. O. S. 223.

nach der Storr'schen Ansicht bestreitet, schlechthin den Lehrer und sage im Eingang seines Evangeliums: „Der bekannte Lehrer (an welchen ein Leser seines Lieblings zuerst denken müsse, und über welchen auch unter Johannisjüngern und Cerinthianern so viel gesprochen worden sey) war am Anfang der Dinge schon bei Gott und Gott selbst, und diese am Anfang bei Gott gewesene Person wurde Mensch und konnte eben um deßwillen, weil sie lange vorher bei Gott war, Herrlichkeit zeigen und von Gott lehren, wie sonst niemand, der göttliche Lehrer und der Gesandte Gottes κατ' ἐξοχήν seyn, für den sie schon in der Offenbarung 19, 13. erklärt ist" [35]). In dieser Storr'schen Ansicht vom Logos kann man nur eine sehr unnatürliche Combination der orthodoxen und der socinianischen Lehre sehen, deren heterogene Bestandtheile sich nothwendig wieder von einander ablösen und zuletzt nur die socinianische Lehre als die wesentliche Grundlage stehen lassen. War in Christus „etwas Höheres, das lang vor seiner Empfängniß existirt hat, über alle Geschöpfe erhaben war, und vor ihrem Daseyn in einer besondern Verbindung mit Gott stund" [36]), so bleibt völlig unerklärt, warum dieses Höhere oder der Logos, seinem substanziellen Begriff nach als Lehrer gedacht werden soll. Lehrer war Christus doch nur seinem menschlichen Seyn und Wirken nach, nur auf sein eigentliches Lehramt geht der Begriff des Lehrers, soll er nun auch schon als Logos seinem eigentlichen Begriff nach der Lehrer gewesen seyn, so drängt sich nothwendig immer wieder die Ansicht auf, er sey nur in Beziehung auf sein wirkliches Lehramt als Logos prädicirt worden, und die socinianische Exegese wird daher wenigstens in der Hauptsache immer wieder gegen die Storr'sche Recht behalten. Auch kehren bei der Storr'schen Ansicht, wenn der Logos als Lehrer

35) Ueber den Zweck der ev. Gesch. des Joh. S. 49 f.
36) A. a. O. S. 437.

ein für ſich beſtehendes göttliches Subject geweſen ſeyn ſoll, ſogleich alle jene Schwierigkeiten in Anſehung der Subjects-Identität der Perſon Chriſti wieder, welche die Socinianer durch ihre Lehre von der Perſon Chriſti beſeitigen wollten. Denn wer ſoll das eigentliche Subject der Perſon Chriſti geweſen ſeyn, jener göttliche Lehrer, der Logos, oder der Menſch Jeſus, welcher doch nur der ſchlechthin abhängige Schüler des Logos geweſen ſeyn könnte, obgleich er als das eigentliche Subject auftritt? Storr hat ſich hierüber gar nicht erklärt, aber es zeigt ſich auch hier nur die völlige Zuſammenhangsloſigkeit ſeiner Anſicht [37]). Hat man einmal, wie dieß offenbar bei Storr der Fall iſt, ſich ſoſehr auf den Standpunct der menſchlichen Perſon Chriſti geſtellt, und ebendamit den Socinianern ſo viel zugegeben, ſo ſteht ein Weſen, wie der Logos als Lehrer nach der Storr'ſchen Anſicht gedacht werden muß, als ein höchſt überflüſſiges Mittelglied zwiſchen Gott und dem Menſchen. Nur exegetiſche

37) Das Unnatürliche der Storr'ſchen Anſicht zeigt ſich beſonders in folgenden Säzen (Doctr. chr. pars theor. S. 225.): *Homo* (παῤῥ), *qui versatus fuerat cum apostolis et de invisibili Deo coram exposuerat*, μονογενὴς παρὰ πατρὸς, ὁ μονογενὴς υἱὸς *est*, *quia* λόγος ϑεὸς *evaserat homo*, *quia is*, *qui fuerat apud patrem*, *et Deus erat*, *voluerat*, *homo factus*, *de Deo oretenus exponere*. Nach dieſen Säzen kann das eigentliche Subject nur der Logos geweſen ſeyn, aber wie verhält es ſich dann mit dem menſchlichen Subject, welchem doch auch das *exponere* zugeſchrieben wird? Das Einfachſte iſt allerdings, über ſolche Fragen mit Stillſchweigen hinwegzugehen, aber die alten Dogmatiker erſcheinen gewiß auch darin achtungswerther, daß ſie, wenn einmal die Sache ſo ſeyn ſoll, in alle Schwierigkeiten derſelben eingegangen ſind, und ſie nach ihrer Weiſe zu löſen geſucht haben. Hier dagegen zeigt ſich nur wieder jene Halbheit, die das Intereſſe der Orthodoxie verfechten will, ohne den dazu nöthigen Muth zu haben.

Rückſichten, welche jedoch ihre Bedeutung auch nur auf dem eigenthümlichen Standpuncte Storr's haben, können zu einer ſolchen Vorſtellung beſtimmen, die abgeſehen davon durchaus kein theoretiſches Intereſſe hat, und nichts enthält, was nicht an ſich ſchon in der Idee der beſondern Verbindung, in welcher Jeſus als Menſch mit Gott ſtund, begriffen wäre [38]). Weſentlich iſt Chriſtus nach Storr, wie nach den Socinianern, nichts anderes, als ein göttlicher von Gott auf ganz beſondere Weiſe legitimirter Geſandter. Soll daher mit dieſem Geſandten noch der Begriff einer höheren göttlichen Würde verbunden werden, ſo muß dieß erſt beſonders motivirt werden, wie dieß ſowohl von Storr als den Socinianern geſchehen iſt. In der Lehre der Socinianer kommt, wie ſchon gezeigt worden iſt, alles darauf hinaus, daß es den Menſchen beſonders wünſchenswerth und nüzlich erſcheinen muß, in dem Menſchen Jeſus einen zum Gott erhobenen Menſchen zu haben, weil ſie ohne dieſe Vorausſezung nicht die volle Gewißheit ihrer Seligkeit haben könnten. Ein ſubjectives

38) Man vgl. in dieſer Hinſicht, was Storr (Doctr. chr. pars theor. S. 224.) ſagt: *Alta caussa* (neben der erſten, daß Jeſus *non ex humano patre ortus), quamobrem hic homo dicatur filius Dei, ea est, quod pater in eo inesse voluit divinam perfectionem suam, dum carissimus patri, eidemque conjunctus ita, ut ipse sit Deus, creator et stator universi, cum homine Jesu se conjungere voluit, quemadmodum Deus cum nullo homine et nulla utique re creata conjunctus est.* Weiß man von dieſem *carissimus* gar nichts anderes zu ſagen, als daß er Gott ſelbſt iſt, ſo iſt es in der That völlig gleichgültig, ob die Verbindung Jeſu mit Gott durch ihn vermittelt wird, oder nicht, die höchſte göttliche Vollkommenheit kann in dem einen Fall wie in dem andern in ihm ſeyn. Storr ſelbſt bezeichnet daher das Göttliche der Perſon Chriſti einfach als *conjunctio cum Deo.*

flüſſig wegwerfen könnte [39]). Als Stütze des Glaubens betrachtet daher Storr durchaus die Lehre von der Gottheit Chriſti. Gott hat ſich als Vater und Sohn geoffenbart, nicht weil es, wie die ältern Theologen lehrten, an ſich ein nothwendiger Grundartikel des ſeligmachenden Glaubens iſt, daß Gott der dreieinige iſt, ſondern nur deßwegen, weil dadurch der Glaube an die Auctorität Jeſu, als eines göttlichen Geſandten, verſtärkt wird, ſeine Auctorität dadurch erſt für den Menſchen zur abſoluten wird. An ſich hat Jeſus ſchon als göttlicher Geſandter abſolute Auctorität, weil aber, wenn dieſer Geſandte nicht zugleich als die Gottheit ſelbſt gewußt wird, dem Glauben an ſeine Auctorität noch zuviel Freiheit gelaſſen wird, die Motive des Glaubens für das Subject noch nicht ſtark und bindend genug ſind, muß die Auctorität des Geſandten unmittelbar zur Auctorität Gottes ſelbſt dadurch werden, daß Gott und Jeſus ſich wie Vater und Sohn zu einander verhalten. Wie alſo dem Socinianer um der Seligkeit willen Jeſus unmittelbar Gott ſeyn muß, ſo muß nach Storr wegen des Glaubens an die Lehre Jeſus unmittelbar Gott ſeyn, aber auch hier findet wie dort daſſelbe Mißverhältniß des ſubjectiven Zwecks und des Mittels ſtatt, durch welchen es erreicht werden ſoll. Wie der Socinianer dadurch, daß er ſich Jeſum als Gott denkt, für den Zweck der Realiſirung der Seligkeit nichts gewinnt, weil der vergöttlichte Menſch doch immer weſentlich Menſch bleibt, ſomit das Abſolute der Seligkeit nur durch die Abſolutheit Gottes bedingt ſeyn kann, ſo erhält bei Storr der Glaube an die Göttlichkeit der Lehre für das glaubende Subject dadurch kein größeres Moment, daß der göttliche Geſandte Gott ſelbſt ſeyn ſoll, weil man, um dem göttlichen Geſandten zu glauben, daß er Gott iſt, ihm zuvor glauben muß, daß er ein göttlicher Geſandter iſt. Glaubt man ihm das Letztere nicht,

39) Ueber den Zweck der ev. Geſch. des Joh. S. 491 f.

ſo wird man ihm auch das Erſtere nicht glauben, glaubt man ihm aber das Erſtere, ſo hängt von dieſem Glauben, als der abſoluten Vorausſezung, alles Andere ab, man glaubt in ihm Gott ſelbſt, aber nur mittelbar, ſofern man ihm als göttlichen Geſandten glaubt. Storr will dem Glauben an die göttliche Auctorität Jeſu die höchſte, wahrhaft abſolute Bedeutung geben, aber er überſieht die nothwendige menſchliche und endliche Vermittlung, die jenes Abſolute immer wieder aufhebt. Gott zeugt in Jeſus nicht unmittelbar von ſich, ſondern nur durch die Vermittlung des Menſchen Jeſus als eines göttlichen Geſandten. Wir haben alſo hier keine unmittelbare göttliche Auctorität, ſondern nur eine menſchlich vermittelte. Dieſes Vermittelnde kommt bei Storr nie in die Rechnung. Wie ihm die Ausſagen Jeſu als unmittelbar göttliche gelten, ſo haben für ihn auch alle Ausſagen der Apoſtel dieſelbe Auctorität, ohne daß irgend eine Rückſicht darauf genommen wird, daß wir die Ausſprüche Jeſu nur durch die Relation der Apoſtel haben, und den Apoſteln ſelbſt als bloßen Referenten ihre menſchliche Subjectivität nicht geradezu abgeſprochen werden kann. In den Buchſtaben, wie er geſchrieben ſteht, wird hier die höchſte Bedeutung gelegt, und es kommt nur darauf an, gehörig auszumitteln, in welchem Sinne jedes Wort zu nehmen iſt, um aus den verſchiedenen Stellen den abſoluten Inhalt der geoffenbarten Lehre zuſammenzuſezen, welchen die Vernunft mit der ſchweigenden Demuth des Glaubens anzunehmen hat, dieſelbe Vernunft, von welcher es doch wieder abhängt, ob jedem Wort dieſer oder jener Sinn gegeben und der ganze apologetiſche Beweis für die Göttlichkeit des Chriſtenthums ſo oder anders geführt wird. Wir haben alſo hier dieſelbe in ihrer Endlichkeit ſich in ſich ſelbſt verwickelnde, im ſteten Widerſpruch mit ſich ſelbſt begriffene Vernunft, welche uns in dieſer Periode überall begegnet. Ueberall handelt es ſich nur um ſubjective Anſichten und ſubjective Zwecke. Wirft die Vernunft die

Auctorität von ſich, ſo geſchieht es nur deßwegen, weil ſie in ihrer ſubjectiven Weiſe ſich nicht in ſie finden kann, und weil ihr als ein Widerſpruch gegen die Vernunft erſcheint, was ihr in einer andern Form keiner zu ſeyn ſcheint, bindet ſie ſich recht abſichtlich durch die Auctorität, ſezt ſie Auctorität auf Auctorität, ohne zu ahnen, daß die bindende Macht dieſer Auctorität ſie ſelbſt iſt, ſo geſchieht es auch nur für den ſubjectiven Nuzen des Glaubens, um die Motive deſſelben zu verſtärken, und ſelbſt die Lehre von dem dreieinigen Gott iſt jezt nur dazu da, um durch den Reſpect, mit welchem ſie dem glaubenden Subject imponirt, den Zweifeln gegen die Göttlichkeit der Offenbarung, zu welchen dieſe ſubjective Vernunft, wie ſich auch in einem Storr nicht birgt, nur gar zu viele Neigung in ſich verſpürt, ein deſto ſtärkeres Gegengewicht entgegenzuſezen. Wie wenig weiß dieſe endliche ſubjective Vernunft, was an ſich wahr und vernünftig iſt, wenn einem Storr als das Höchſte gelten kann, daß man einem göttlichen Geſandten in Dingen glaubt, die man auch dem einſichtsvollſten Sterblichen auf ſein Wort nicht glauben würde? Wie wenn alſo überall nur die Auctorität des äuſſern Worts gelten müßte, und die Vernunft nie wiſſen könnte, was ſie zu glauben hat, oder nicht! Und doch weiß dieſelbe Vernunft, wie ſie ſich beſonders in einem Storr in ihrer ſubjectiven, teleologiſchen Betrachtungsweiſe ausſpricht, ſo oft auch wieder über die geheimſten Wege und Abſichten der göttlichen Offenbarung die genaueſten Aufſchlüſſe zu geben [40]). Ja, ſie

40) Auch dieß gehört zum Characteriſtiſchen dieſer Theologie. Wer kennt ſie denn nicht aus den Schriften Storr's und ſeiner Schule, dieſe zwar immer ſinnige und gefühlvolle, aber ſo oft auch kleinliche und gar zu naive, in die innerſten Gedanken des göttlichen Herzens hineinſehende, alles auf's Genaueſte ausklügelnde, Teleologie! Die Storr'ſche Anſicht vom Chriſtenthum enthält zwei weſentliche Beſtimmungen. In einer Abhandlung, welche Storr ſelbſt

t ja auch in einem Storr in ihrem eigenen Selbſtvertrauen
. die Stelle des alten Glaubensſyſtems in ſo vielen Thei-
ı ein neues geſezt. Unterſcheidet ſich Storr von andern
)eologen ſeiner Zeit durch das große Gewicht, das er dem
ıctoritätsglauben der Offenbarung beilegt, ſo zeigt ſich ge-
be an ihm nur um ſo deutlicher, wie das die ganze Periode
herrſchende Princip dieſelbe endliche ſubjective Vernunft iſt,
: ſchon im ſocinianiſchen Syſtem mit derſelben Willkür ſich
ld über die Offenbarung hinwegſezt und ſich über ſie ſtellt,
ld ſich ihr unbedingt unterwirft, weil ſie nur die endliche,
bjective und ebendarum hin und her ſchwankende, princip-
ſe Vernunft iſt.

Im Uebrigen nahm die Lehre von der Perſon Chriſti
nſelben Gang, wie die Trinitätslehre. Das Dogma wurde
ch hier mehr und mehr zur Geſchichte entlaſſen, indem
an gegen die hergebrachten dogmatiſchen Beſtimmungen
mer gleichgültiger wurde [41]), und ſich ſoviel möglich be-

---

eine hiſtoriſche Unterſuchung über den Geiſt des Chriſtenthums genannt hat (Flatt, Mag. für chr. Dogm. u. ſ. w. 1. St. S. 103.), wird dieſer Geiſt, wie von Storr auch ſonſt geſchehen iſt, ganz in die Auctorität, in die unbedingt anzuerkennende Auctorität Jeſu geſezt. In der Dogmatik S. 140. nennt Storr das Chriſtenthum ein *singulare et nobis hominibus inprimis memorabile documentum providentiae divinae*, und dieſelbe Vernunft, welche der Auctorität ſich ſchlechthin zu fügen hat, erhält nun die Aufgabe, dieſes *documentum providentiae* nachzuweiſen und teleologiſch auszubeuten.

41) Schon Hellmann will die Lehre von der *communicatio idiomatum* in dem Hauptpunct auf den Saz beſchränkt wiſſen: *Humanitatem Christi cum ipsa natura divina virtutes etiam omnes, quae huic naturae insunt, proprietatis jure possidere, ut non solum ab omni quasi traditione ac tralatione horum attributorum, ex altera natura in alteram revocanda sit cogitatio, sed ne hoc quidem sa-*

gnügte, die Hauptſäze der Lehre mit den bibliſchen Ausdrücken und Begriffen vorzutragen [42]). Da man jedoch, auch wenn man die Sache ſelbſt als Geheimniß auf ſich beruhen laſſen wollte [43]), eine dogmatiſche Beſtimmung des Verhältniſſes der beiden Naturen nicht ganz umgehen konnte, ſo hatte das Aufgeben des alten Syſtems von ſelbſt die Folge, daß, je mehr man die alten, die beiden Naturen zum Nachtheil der menſchlichen ſo eng zuſammenziehenden Formeln fallen ließ, um ſo mehr auch das Verhältniß der menſchlichen Natur zur göttlichen ein freieres und ſelbſtſtändigeres wurde. Man ſtellte ſich jezt, der alten Theorie gegenüber, auf die gerade entgegengeſezte Seite und trug die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen mit Beſtimmungen vor, die nur an ein moraliſches Verhältniß denken laſſen, und die Sache,

---

tis recte dici possit, humanitatem divinas virtutes tanquam suae naturae attributa possidere. A. a. O. S. 214. Bei Döderlein iſt die Indifferenz gegen die alte Lehre ſchon zu einer Antipathie geworden, die ſich gleich in den Worten kund gibt: *Devenimus in campum, quem dudum horruimus, satis amplum, sed spinis ac difficultatibus obsitum perplexumque — quas intercidere, vel si parcendum est sacrae sylvae, theologis colendas ac extricandas reliquere multis bonis viris consultum videtur.* A. a. O. S. 787.

42) Morus Epit. S. 125.: *Necesse est, de hac re simpliciter cum Apostolis loqui. Ab omni studio explicandae definiendaeque rei quemlibet modestum et concordiae amantem deterrere potest ecclesiastica historia.*

43) Woran z. B. Michaelis a. a. O. S. 349. erinnert, jedoch mit der Bemerkung, daß unſere Unwiſſenheit kein Grund ſey, die Sache in Zweifel zu ziehen, ſolange die doch unläugbare Vereinigung unſerer eigenen Seele und Leibs zu Einer Perſon uns ebenſo gut ein Geheimniß ſey. Eben dieſe Vereinigung von Leib und Seele diene uns auch, die Redensarten beſſer zu beurtheilen, deren ſich die Bibel bediene.

soweit man sie näher bestimmen zu können glaubte, nur gar zu anschaulich machten, wie namentlich Döderlein [44]) vor allem an die Bande der Freundschaft erinnert, durch welche sich der Logos mit Jesus so vereinigte, daß es keine andere Creatur gab, mit welcher der Sohn Gottes in einem so vertrauten Verhältniß stund, und zu welcher er mit so starken Empfindungen der Liebe hingezogen wurde. Auch habe sich der Logos in seiner ununterbrochenen Wirksamkeit den Menschen so angeeignet, daß er, wo es sein Plan erforderte, ihm stets als ein treuer Begleiter und Helfer zur Seite stund, seine unsichtbare Kraft, soweit der Mensch derselben empfänglich war, ihm mittheilte und durch ihn offenbarte, und sich seiner als seines Werkzeugs zur Ausführung seines göttlichen Plans bediente. Deßwegen sey auch die Gemeinschaft der Ehre und Würde nicht auszuschließen, die von dem inwohnenden Logos auf den Menschen, mit welchem er zusammen war, als auf seinen Tempel übergegangen sey. Diese nestorianische Vergleichung zeigt deutlich, wie sehr man von der alten kirchlichen Lehre abgekommen war, aber man blieb nicht einmal bei dem Nestorianismus stehen, sondern hatte den eigentlichen Begriff einer Menschwerdung Gottes schon so weit aus dem Auge verloren, daß selbst Döderlein nur von einer Partikel der Gottheit spricht, die man sich mit dem Menschen Jesus zusammenzudenken habe [45]). Noch natürlicher weiß sich Sei-

44) A. a. O. S. 802.

45) A. a. O. S. 802.: *Etenim si per Jesum elucet dignitas filii Dei, si per ejus os loquitur* ὁ λόγος, *si ejus actionibus comes adest, atque rectrix vis divina, si ex operibus ejus majestas summa, Deo digna sit conspicua, temerarium omnino videatur, illam particulam divinitatis, si fas sit dicere, separare a Jesu atque* χαρακτῆρα *divinum, qui ipsi impressus est, vel delere velle vel non agnoscere.* Die Lehre von der Idiomen-Communication ver-

ler die Sache zu erklären, indem er daſſelbe moraliſche Verhältniß beſonders nach ſeiner für Gott anſtändigen Seite ins Licht zu ſezen ſuchte. Der Menſch, mit welchem ſich der Sohn Gottes perſönlich vereinigt habe, ſey doch wahrlich kein ſo geringer verachtungswürdiger Jude, als es dem erſten Anſehen nach ſcheinen möchte. Was erhabener unter den Menſchen ſey, als eine von ſündlichen Unvollkommenheiten ganz befreite Natur, eine uneigennüzige unbefleckte Tugend, die reinſte, wärmſte Liebe zu Gott und zu allen Menſchen? „Wo iſt was Größeres unter einem Volke je gefunden worden? Und das iſt nur ein ſchwaches Bild des Menſchen Jeſu! Und es ſollte Gott unanſtändig geweſen ſeyn, ſich mit einem ſo würdigen Manne näher zu verbinden? Gott in deſſen Augen nichts klein iſt, was die Vollkommenheit der Welt befördern kann, der durch die Wirkung ſeiner Allmacht einigermaßen mit allen Dingen, mit dem Wurme, mit dem Staube auf der Erde verbunden iſt? Was macht man ſich doch von der Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto für unphiloſophiſche Begriffe!“ Man muß in der That glauben, nach der Anſicht Seilers habe es Gott als eine beſondere Ehre anzuſehen gehabt, mit einem ſo ausgezeichneten Manne in nähere Verbindung gekommen zu ſeyn, welchen ſich Seiler nach der ſelbſtgefälligen Meinung jener Zeit von der Vortrefflichkeit der menſchlichen Natur ſogar ſchon vor ſeiner Verbindung mit Gott im Zuſtande vollkommener Unſündlichkeit gedacht zu haben ſcheint. Nur für fromme Sophiſtereien und ſchimmernde Blumen einer falſchen Beredt-

---

wirft Döderlein ganz a. a. O. S. 809.: — *nec video, qua ratione ab inseparabili attributorum filii Dei mole, salva naturae vel divinae, quae expers est mutationis, perfectione, vel humanae, quam Jesus toties monstrat, tenuitate, particula quaedam possit cum homine communicari.*

samkeit erklärt es derselbe Apologete der orthodoxen Lehre von der Gottheit Christi, wenn man so oft, zumal an dem Weihnachtsfeste, von den heiligen Rednerstühlen herab höre, welch' eine unbegreifliche und wunderbare Sache es sey, daß der Sohn Gottes seine göttliche Macht und Hoheit abgelegt habe, und ein schwaches Menschenkind geworden sey. Die Verfasser der evangelischen Glaubensbekenntnisse seyen nicht sosehr Fremdlinge in der wahren Philosophie gewesen, daß sie angenommen hätten, der Sohn Gottes habe durch die Vereinigung mit Jesu eine Veränderung erlitten. In der göttlichen Natur des ewigen Sohnes selbst sey durchaus keine Veränderung vorgegangen, doch habe er sich erniedrigt, indem er in der Gestalt eines gemeinen Mannes unter den Menschen, ja sogar in der Gestalt eines Kindes auf Erden erschien, und in den ersten Augenblicken seines Lebens so wenig den Gebrauch seines Verstandes hatte, als ein anderer neugeborener Knabe, und als sich sodann die hohen Gaben dieses göttlichen Menschen sehr frühzeitig entwickelten, habe er sich der in ihm wohnenden göttlichen Vollkommenheiten nur sehr selten bedient. Was denn in dieser ganzen Lehre Widersprechendes sey? Schrift, Vernunft und Glaube stimmen auch in diesem Stücke vollkommen zusammen [46]). Wie sehr ist hier in der Seichtigkeit einer Denkweise, die sich gleichwohl als die wahre Philosophie geltend machen will, selbst jedes ernstere und tiefere Bewußtseyn der Aufgabe, um welche es sich handelt, verloren gegangen!

---

46) Ueber die Gottheit Christi. S. 142 f.

Sechstes Kapitel.

Die Behandlung der Lehre von der Trinität und von der Perſon Chriſti in der Periode von Wolf bis Kant.

B. Die von dem kirchlichen Dogma ſich weiter entfernenden Theologen.

Die Theologen, von welchen bisher die Rede war, wollten ſich in keine directe Oppoſition zum kirchlichen Dogma ſezen; wenn ſie auch mit den Beſtimmungen und der ganzen Form deſſelben nicht zufrieden waren, und ſie der bibliſchen Lehr- und Ausdrucksweiſe nicht gemäß genug fanden, ſo machten ſie dieß doch nicht in polemiſcher Abſicht geltend, um ebendeßwegen das Dogma ſelbſt als ein irriges und falſches zu verwerfen, ſondern ſie ließen dieſe Differenz auf ſich beruhen, und ſchloßen ſich in jedem Fall an den Inhalt des kirchlichen Dogma ſo nahe als möglich an. Dieſer Klaſſe von Theologen iſt nun aber die der andern gegenüberzuſtellen, welche ſich vom kirchlichen Dogma weiter entfernten, an die Stelle deſſelben eine andere Lehrweiſe zu ſezen ſuchten, und daher auch kein Bedenken trugen, es geradezu als eine der Schrift und Vernunft widerſtreitende Lehre zu bekämpfen. Selbſt Vorſtellungen tauchten wieder auf, welche von der Kirche längſt verworfen, den beſtimmteſten Gegenſaz gegen das kirchliche Dogma bildeten. Auch darüber kann man ſich nicht wundern. Nachdem einmal das Bewußtſeyn der Zeit dieſe Stellung zum Dogma genommen hatte, ſich mit ihm nicht mehr Eins wiſſen konnte, hatte ſich ebendamit auch das Band der Homouſie, das die Perſonen der kirchlichen Lehre zuſammenhielt, wieder aufgelöst, die durch die Alleinherrſchaft der Homouſie unterdrückten Gegner ſtunden jezt, nachdem dieſe gefallen war, gleichſam wieder auf, um ſich aufs neue geltend zu machen. Es iſt bemerkenswerth, daß es beſonders der Arianismus war, welcher zuerſt ſein altes

Recht wieder behaupten wollte; selbst in Teutschland versuchte er dieß in der Periode, die uns hier zunächst beschäftigt, wir müssen aber über sie zurückgehen, und wieder auf England und die Niederlande zurückblicken, wo derselbe Proceß, welcher in Teutschland seinen ruhigeren und gemessenen Verlauf hatte, früher und rascher vor sich ging.

In England erhielt der Arianismus, für welchen sich schon der aus der Geschichte des Deismus bekannte W. Whiston sehr energisch ausgesprochen hatte, einen ebenso entschiedenen als scharfsinnigen und kenntnißreichen Vertheidiger an Samuel Clarke [1]). Die Hauptsäze seiner arianisch aufgefaßten Trinitätslehre sind folgende: Es ist nur ein höchstes absolutes Princip aller Dinge, ein einziges, einfaches, nicht zusammengesezтes und getheiltes, intelligentes Wesen, der Vater, mit ihm waren aber von Anfang an zwei andere göttliche Personen, sein Wort oder sein Sohn und sein und des Sohnes Geist. Ueber die metaphysische Natur oder die Substanz der einen oder der andern dieser drei göttlichen Personen hat die h. Schrift durchaus nichts bestimmt, sie beschreibt und unterscheidet sie nur nach ihren Eigenschaften und Wirkungen. Der Vater ist allein das an sich seyende, für sich bestehende Wesen, das Princip, wie von allem überhaupt, so auch von demjenigen, was vom Sohn und Geist ausgeht, Gott im absoluten Sinne. Der Sohn hat sein Daseyn, sein Wesen und seine Eigenschaften vom Vater, metaphysisch aber läßt

1) The scripture doctrine of the trinity. London 1712. Die Schrift erschien mit einigen Aenderungen und Zusäzen in einer zweiten und dritten Auflage. Aus der dritten wurde sie, mit einer Vorrede von Semler, in's Teutsche übersezt. Frankf. und Leipz. 1774. Der vollständige Titel der Schrift ist: Die Schriftlehre von der Dreieinigkeit, worin jede Stelle des N. T., die diese Lehre angeht, besonders betrachtet, und die Gottheit unsers hochgelobten Heilands nach den Schriften bewiesen und erklärt wird.

und die Aufnahme, welche ſeine Schrift fand, ſo wie die Folge, die ſie für ihn ſelbſt hatte, beweist, daß man die Bedeutung, mit welcher der alte Gegner gegen die orthodoxe Lehre ſich wieder erhoben hatte, recht gut verſtund.

Nicht lange nach S. Clarke trat Paul Maty [2]) in den Niederlanden mit einer Lehrweiſe auf, welche zwar von dem Clarke'ſchen Arianismus ſehr verſchieden war, aber ihrer Hauptrichtung nach nur als eine Modification des Arianismus angeſehen werden kann. Auch ſchon darin unterſchied ſich Maty von Clarke, daß er ſeine Lehre in unmittelbarer Antitheſe gegen die kirchliche aufſtellte, in welcher auch er nur die widerſprechendſten Beſtimmungen vereinigt ſehen konnte. Zwiſchen Subſtanz und Modus, behauptete er, gebe es kein Mittleres. Da nun die Orthodoxen in keinem Fall die Vorausſezung des Tritheismus gelten laſſen wollen, ſo könne ihre Lehre, wie ſich deutlich genug zeige, nur modaliſtiſch genommen werden, wodurch ſie aber in Widerſtreit mit der Schrift komme, nach welcher drei von einander verſchiedene Subſtanzen oder Perſonen anzunehmen ſeyen. Auf die Analogie des Glaubens könne man ſich hier nicht als Princip der Schrifterklärung berufen; da es an ſich nicht möglich ſey, daß in der Einheit der Subſtanz drei verſchiedene Perſonen exiſtiren, ſo habe man ſich, ſtatt gezwungene Deutungen zu verſuchen, an den klaren Sinn der Schriftſtellen zu halten, und die Orthodoxen können ihre Lehre weder gegen die Tri-

2) Man vgl. über ihn und die durch ihn veranlaßten Verhandlungen und Streitſchriften Mosheim's Historia critica novae explicationis dogmatis de tribus in Deo personis, quam vir clariss. Paulus Maty excogitavit. Accedit modesta in veritatem ejus explicationis inquisitio. Helmſt. 1735. in Mosh. Dissert. ad hist. eccles. part. Vol. II. S. 399. Die Schrift Maty's hat den Titel: Lettre d'un théologien a un autre théologien sur le mystère de la trinité. 1729.

theiten und Arianer noch gegen die Sabellianer behaupten [3]). Um die ſchwierige Frage zu löſen, wie von dem Sohn beides zugleich geſagt werden kann, daß er dem Vater gleich und daß er von ihm verſchieden iſt, nimmt Maty eine dem Vater, Sohn und Geiſt gemeinſame Gottheit an, durch welche jedoch die Dreiheit der Perſonen nicht aufgehoben werde, nur habe man im Sohn und Geiſt zwei Naturen zu unterſcheiden. Da der Sohn als intelligente Natur vom Vater als einer intelligenten Natur unterſchieden werde, und das Unendliche an ſich jede Vielheit ausſchließe, ſo müſſe eine der beiden intelligenten Naturen im Vater und Sohn zugleich endlich ſeyn, oder eine doppelte Natur haben. Der Sohn ſey daher vom Vater dadurch verſchieden, daß er neben der ihm mit dem Vater gemeinſamen göttlichen Natur noch eine endliche intelligente Natur hat. Daſſelbe finde bei dem heil. Geiſt ſtatt, ſo jedoch, daß die endliche Intelligenz, durch welche ſich der Geiſt vom Vater und Sohn unterſcheidet, auch von der endlichen Intelligenz des Sohns verſchieden iſt. Auf dieſe Weiſe ſind drei von einander verſchiedene Perſonen in der göttlichen Trinität, die erſte Perſon iſt der Vater, welcher ganz göttlich iſt, und dieſer Eine Gott hat zwei endliche Intelligenzen vor der Weltſchöpfung hervorgebracht und beide in die engſte Verbindung mit ſich geſezt, ſo daß er mit ihnen eine Dreiheit von Perſonen bildet. Die Vereinigung zweier Naturen, einer endlichen und einer unendlichen, in der Perſon des Sohns ſowohl als der des Geiſtes rechtfertigt Maty mit demſelben Begriff der perſönlichen Einheit, auf welchem die orthodoxe Lehre von dem Verhältniß der menſchlichen und göttlichen Natur Chriſti beruht. Auf dieſelbe Weiſe, wie die beiden Naturen Chriſti Eine Perſon ausmachen, entſtehen aus der Vereinigung der Einen Gottheit mit zwei endlichen In-

3) Gegen dieſe Vorwürfe vertheidigt Mosheim a. a. O. S. 521 f. die kirchliche Lehre.

Vergleicht man die Clarke'ſche und Maty'ſche Form des Arianismus, ſo kann kein Zweifel darüber ſeyn, welche von beiden den Vorzug verdient. Die beſonnene ſchriftmäſige Haltung, welche Clarke dem Arianismus gab, war ganz geeignet, demſelben neue Anhänger zu gewinnen. Auch in Teutſchland verbreitete ſich in der Periode, von welcher hier die Rede iſt, eine dem Arianismus günſtige Stimmung. Noch ehe Semler durch die von ihm eingeführte Ueberſezung der Clarke'ſchen Schrift zur Empfehlung des Clarke'ſchen Arianismus beitrug (obgleich er ſelbſt kein Freund arianiſcher Ideen ſeyn wollte), hatte Töllner ein Urtheil über den Arianismus gefällt [7]), das, wenn man bedenkt, wie ſehr es die alten proteſtantiſchen Theologen, ſelbſt noch zu Anfang des achtzehnten Jahr-

---

Lehre vom Opfer und Prieſteramt Chriſti, die er als das Weſentliche des Socinianismus betrachtete, nicht beiſtimmte. Er behauptete, F. Socin ſey in der Beſtreitung der craſſen Satisfactionslehre in das andere Extrem verfallen. Dagegen iſt die von dem Genfer Theologen J. Vernet in der Dissert. de Christi deitate 1777. (neu herausgegeben mit Bemerkungen von Hegelmaier. Tüb. 1782.) aufgeſtellte Theorie zwar nicht ſocinianiſch (wie die franzöſ. Encyklopädie T. XV. P. II. S. 932. die Religion der Genfer Geiſtlichen vollkommenen Socinianismus nannte), aber um ſo entſchiedener arianiſch. Chriſtus war *ante assumptam humanitatem purus spiritus (sanctissima mens), siquidem, ut assumeret corpus, non ei opus fuit aliud exuere* (die Menſchwerdung beſtund alſo nur in der Annahme des Körpers). *Jehovae nomen, seu Dei summi, τῦ θεῦ, cum sit incommunicabile, patri proprium manet, sed epitheton θεῦ sine articulo, ut hebraice elohim ad filium profecto et potiori jure, quam ad angelos, pertinet, tum propter naturae ejus praestantiam, tum propter sublime munus, quo functus est, et adhuc fungitur.* A. a. O. S. 40. 87. 104.

7) Theol. Unterſuchungen 1. Bd. 1. St. 1772. Vom Arianismus. S. 18—42.

underts, hätte empören müssen, für sich schon ein Beweis er seitdem erfolgten so großen Veränderung der dogmatischen Ansicht ist. Und doch ist das Urtheil Töllners als ein esonders gewichtiges anzusehen, da Töllner nicht blos ein auptführer der damaligen Bewegung auf dem Gebiete der heologie, sondern auch einer der besonnensten und denkenden Theologen seiner Zeit war, welcher mit einem Steinbart, asedow, Bahrt u. a., die mitunter auch ihre Stimme für n Arianismus abgaben, nicht in Eine Klasse zusammenhört. Dasselbe Urtheil ist aber auch deßwegen um so berkenswerther, da sich an ihm zugleich deutlich zeigt, wie ie ohnedieß nicht blos aus dem Einfluß der Clarke'schen Schrift herzuleitende Vorliebe für den Arianismus ihren rund nicht sowohl in dem dogmatischen Interesse für diese stimmte Theorie hatte, als vielmehr nur in der Indifferenz gen das kirchliche Dogma, und in der Stellung, in welche erhaupt das Bewußtseyn der Zeit zu demselben gekommen ar. Zuvor schon hatte nämlich Töllner [8]) die Frage aufworfen, ob die Lehre von der Dreieinigkeit, dieselbe Lehre, welche die ältern protestantischen Theologen troz ihres der ernunft widerstreitenden Inhalts die ganze Seligkeit des enschen gesezt hatten, überhaupt eine Grundlehre des Glauns sey, und zu zeigen gesucht, daß die Lehre von der Dreinigkeit eine Grundlehre weder der Religion und Seligkeit erhaupt, noch der geoffenbarten Religion überhaupt, sondern

8) Kurze vermischte Aufsäze. Zweiten Bandes erste Sammlung. 1769. S. 1 f. Töllner verweist zugleich auf seine Abhandlung 1. 3. S. 155. über den wahren Begriff von der in jeder Kirchenpartei pflichtmäßigen Orthodoxie, in welcher er einen sehr freisinnigen Begriff von Orthodoxie und symbolischer Auctorität aufstellte und mit dem Saze schloß, es sey unverständig und unchristlich, jemand eine Abweichung von der Orthodoxie in blos theologischen Dingen öffentlich vorzurücken.

nur der chriſtlichen Religion ſey, und auch das Leztere nur ſofern ihr die Nüzlichkeit zur genaueren und vollkommneren Erkenntniß der in der Schrift geoffenbarten Erlöſung und Heiligung der Menſchen nicht abgeſprochen werden könne. Als eine Lehre, ohne welche die heilige Schrift nicht verſtanden und für einen von Gott eingegebenen Unterricht zur Seligkeit vernünftig nicht erkannt werden könne, ſey ſie zwar eine zur Seligkeit unentbehrliche Lehre, weil eine vernünftige Gewißheit von der Göttlichkeit der heiligen Schrift, und das Vermögen, ſolche mit Verſtand zu leſen und zur Erklärung anzuwenden, jedem Chriſten zur Seligkeit nöthig ſey, aber es ergeben ſich auch aus der Unterſuchung über dieſe Lehre fünf Folgen, aus welchen deutlich erhelle, daß ſie im Glauben des Chriſten die Stelle nicht behaupte, die man ihr gewöhnlich gebe. 1. Es ſey entſchieden, daß ſie gar nicht zum ſeligmachenden Glauben nach der Schrift an ſich unentbehrlich ſey, ſondern blos zum ſeligmachenden Glauben aus der Schrift. Es ſey an ſich möglich ein Chriſt zu ſeyn, ohne von dieſem Geheimniß der chriſtlichen Religion etwas zu erkennen, nur ſolche Chriſten, welche Zeit und Gelegenheit haben, ihren Glauben aus der Schrift zu ſchöpfen, und ſich durch die aus derſelben gezogenen mündlichen und ſchriftlichen Vorträge in ihrem Glauben zu erbauen, haben die Erkenntniß dieſes Geheimniſſes nöthig. 2. Es ſey erwieſen, daß nicht mehr von dieſer Lehre in die jedem Chriſten nöthige Erkenntniß gehöre, als ſoviel davon zum Verſtändniß der heiligen Schrift und zum Gebrauch anderer mündlicher und ſchriftlicher Vorträge über die göttlichen Wahrheiten unentbehrlich ſey. Wenn jeder Chriſt alles wiſſen müßte, was zum vernünftigen Gebrauch der heiligen Schrift nüzlich ſey, ſo müßte jeder gemeine Chriſt die ganze Theologie wiſſen. 3. Es ergebe ſich, daß die Offenbarungshandlungen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geiſtes nach der Schrift das Vornehmſte ſeyen, was ein jeder aus dieſer Lehre erken-

nen müſſe, weil ſich auf dieſelben überall der Vortrag der heiligen Schrift beziehe. 4. Der Sabellianismus ſey kein Grundirrthum. Beim Arianismus und Socinianismus falle der Glaube an eine allgemeine oder doch innerlich vollkommene Genugthuung hinweg, bei der ſabellianiſchen Vorſtellungsweiſe aber bleibe nicht nur das in der Schrift geoffenbarte Erlöſungs- und Heiligungswerk unverlezt ſtehen, ſondern es behalte auch die heilige Schrift ihren guten und bequemen Sinn. 5. Wenn es ſo ſchwer falle, die Lehre von der Dreieinigkeit in dem gemeinen Unterricht richtig und genau vorzutragen, ohne den Tritheismus zu veranlaſſen, ſo ſey es rathſam, dieſelbe auf eine dem Sabellianismus ſich nähernde Weiſe vorzutragen. Die gemeinen Chriſten ſeyen durchgängig Tritheiten und man verlange von ihnen zuviel, wenn man meine, daß ſie bei den drei Perſonen im höchſten Weſen etwas von dem Begriff der Perſon abſondern ſollen, was im gemeinen Leben immer damit verbunden ſey. Der Tritheismus ſey ein Grundirrthum, nicht aber der Sabellianismus, man wähle alſo aus zweien Uebeln das kleinere. Auf die nach allem dieſem ſich aufdrängende Frage, wie es ſich mit der Weisheit und Güte Gottes vereinigen laſſe, daß er eine ſo ſchwierige und doch ſo entbehrliche Lehre in die Schrift gebracht habe, weiß Töllner nur die Antwort zu geben, daß es ohne dieſelbe in der Lehre der Schrift von Gott gar kein geoffenbartes Geheimniß geben würde, nichts was nicht auch natürlich von ihm bekannt wäre. Die Einheit Gottes ſey der Vernunft vollkommen klar, da aber auch der Welt Einheit zukomme, ſo müßte der Vernunft ſelbſt ihre Erkenntniß von der Einheit Gottes verdächtig werden, wenn nicht in der Schrift zu der natürlichen Erkenntniß von der Einheit Gottes auch etwas Unbegreifliches und Geheimnißvolles hinzugekommen wäre. Durch die Lehre von der Dreieinigkeit werde erſt der unendliche Unterſchied Gottes von allen endlichen Dingen vollkommen klar. Als Geheimniß

heit bringt, ſo ſoll dadurch doch eine reale Dreiheit im Weſen Gottes nicht ausgeſchloſſen werden, ja Gruner zeigt ſogar in der Entwicklung ſeiner Trinitäts-Idee, in welcher er ſich an ſeinen Lehrer Reuſch anſchließt, ein gleiches ſpeculatives Intereſſe, wie Leſſing. Gott, als unendlicher Geiſt, exiſtirt mit einem unendlichen Verſtand und einem unendlichen Willen. Der Verſtand und der Wille Gottes ſind kein Vermögen, ſondern unendliche, weſentliche, ewige, ſimultane Acte. Alle Attribute Gottes beziehen ſich auf ſeinen Verſtand und ſeinen Willen, in deren Thätigkeit das Leben Gottes beſteht, und die Subſtanz Gottes, als des unendlichen Geiſtes, kann nur aus der unendlichen Thätigkeit des unendlichen Verſtandes und des unendlichen Willens begriffen werden. Dieſe unendliche Thätigkeit des göttlichen Verſtandes und Willens kann ſich nur in drei Acten, weder in mehreren noch wenigeren äuſſern. Gruner nennt ſie hypoſtatiſche Acte, weil in dieſen Acten der unendlichen Thätigkeit des unendlichen Verſtandes und des unendlichen Willens Gott als unendlicher Geiſt ſubſiſtirt. In dem erſten

---

sonae divinae tres sint tria suppositа agentia — tres spiritus — habes non Deum numero unum, sed Deos tres. Der heilige Geiſt habe, weil er keine Perſon producire, kein *opus ad intra. Aget igitur intra essentiam divinam nihil.* Ueber die Zeugung S. 90.: *Deus, ens simplicissimum, produxit de substantia sua filium — ab aeterno. Quod est productum, quomodo poterit aeternum esse? — Quomodo poterit Deus numero unus esse? — Quis negaverit, Deum comprehendi a nobis haud posse? Sed quae cum attributis divinis, ut cum simplicitate et unitate Dei aperte pugnant, vera esse minime posse, hoc sane aeque certum esse debet. Ad inscrutabilitatem autem, sit venia voci barbarae, provocare, quo possis impunius pugnantia cum attributis Dei minime dubiis affirmare, hoccine doctum aut pium est?*

Trinität drei unterschiedene Personen und keine drei unterschiedene Personen, in der Person Christi zwei Personen und Eine Person. Wenn aber auch in dieser Hinsicht kein großer Unterschied sey, so sey es doch, darauf führte Töllner das ganze Moment der Sache zurück, für den gerecht- und seligmachenden Glauben völlig einerlei, welcher der beiden Theorien wir unsern Beifall geben. Der Glaube an Christus habe es zunächst mit dem Amte zu thun, beide Theorien aber schreiben ihm die zum Erlösungswerk nöthigen Kräfte und Vollkommenheiten zu, alles, worüber sie von einander abweichen, sey Philosophie über Christus, über seine Person und seine Stände. Die Dreieinigkeitslehre sey nach allgemeinem Geständniß das größte und schwerste Geheimniß in der christlichen Lehre, der scheinbarste Anstoß und Vorwand der Deisten, das vornehmste Hinderniß für die Ueberzeugung des Juden und Muhamedaners; besser also, man lasse solchen die Freiheit, sich die Person Christi arianisch vorzustellen, und den gemeinen Christen verschone man mit der einen Theorie sowohl als mit der andern, da er nichts weiter zu wissen brauche, als was ihn die Schrift mit klaren Worten lehre, daß Gott die Welt durch Christus mit sich versöhnt habe, und durch seinen Geist uns heilige. So urtheilte Töllner, und in der That, wie konnte man anders urtheilen, wenn man es für den Glauben an sich nicht mehr für nothwendig halten konnte, an solche Lehren als schlechthinige Geheimnisse zu glauben, und doch in der denkenden Vernunft, im Wesen des Geistes keinen innern Anknüpfungspunct für sie finden konnte, sie waren dem Bewußtseyn völlig äusserlich geworden, man konnte sie nur in ihrer Aeusserlichkeit stehen lassen. Vergebens griffen Apologeten des christlichen Glaubens, wie Seiler [9]), gegen die neue Vorliebe, die sich für den Arianismus zeigte, gegen den subtilen Arianismus, wie man den Clarke'schen nannte, zu den alten Glau-

9) Ueber die Gottheit Christi S. 245 f.

benswaffen, es war in ihrer Polemik nicht mehr der heilige Glaubenseifer, mit welchem einſt Athanaſius den Arianismus zu Boden geworfen hatte, ſie konnten nur die alten längſt abgenützten Gründe auf die matteſte Weiſe wiederholen, und gaben nur ein neues Zeugniß deſſelben dogmatiſchen Indifferentismus, welchen ſie an andern bekämpften. Zulezt lief auch bei ihnen alles, was der orthodoxen Lehre ihren abſoluten Vorzug vor dem Arianismus ſichern ſollte, nur auf die Einſchärfung der Vorſichtsmaßregeln hinaus, durch welche man ſich bei dem Vortrag derſelben gegen den ſchädlichen Irrthum des Tritheismus vorzuſehen habe [10]).

In den Trinitätsſyſtemen Clarke's und Maty's mußte in der Erwägung, daß Vater Sohn und Geiſt nach der Lehre der Schrift nicht ohne ein Subordinationsverhältniß gedacht werden können, die orthodoxe Lehre dem Arianismus weichen, in den verſchiedenen Anſichten Töllners ſehen wir auf dem Grunde der Ueberzeugung, in welcher Töllner beſonders mit den Arminianern zuſammenſtimmte, daß das Weſen des Chriſtenthums der practiſche Glaube an Chriſtus ſey, die orthodoxe Lehre, den Arianismus und Sabellianismus indifferent in einander übergehen; von ſelbſt läßt ſich erwarten, daß in einer Zeit, in welcher, nachdem die kirchliche Lehre ihre ausſchließliche Auctorität verloren hatte, die verſchiedenſten Vorſtellungen wieder freien Raum neben einander gewannen, auch der Sabellianismus nicht ermangelt haben werde, ſeine alte Stelle wieder einzunehmen. Sahen ſchon Töllner und Andere in ihm die beſte Schuzwehr gegen die in der kirchlichen Lehre ſo leicht drohende Gefahr des Tritheismus, ſo konnte ihm wohl auch noch mehr eingeräumt werden. Unter dem allgemeinen Geſichtspunct des Sabellianismus im weiteren Sinn kann hier noch eine Reihe von Auffaſſungen der Trinitätslehre zuſammen

10) Seiler a. a. O. S. 354 f.

gestellt werden, welche bei aller sonstigen Differenz darin zusammentreffen, daß sie vor allem die Einheit zu bewahren suchen, und daher in der kirchlichen Lehre den Hauptanstoß daran nehmen, daß sie ihnen die Einheit des Wesens in die Vielheit der Personen aufzulösen scheint.

Ich glaube hier zunächst Gruner seine Stelle anweisen zu müssen. Unter den Theologen, welche sich mit der kirchlichen Lehre nicht befreunden konnten, und doch ihren wesentlichen Inhalt nicht aufgeben und auch nicht so unbestimmt lassen wollten, wie Töllner und Andere, hat er sich besonders stark über den in ihr enthaltenen Widerspruch ausgesprochen. Es ist für ihn eine entschiedene Sache, daß sie mit der Grundlehre von der Einheit Gottes streitet, und er kann sie daher auch nicht als ächte Lehre der heiligen Schrift betrachten. Er gesteht den Socinianern zu, daß sie zuerst die Wahrheit erkannt und den Orthodoxen den Widerspruch des Dogma mit der Einheit Gottes zum klaren Bewußtseyn gebracht haben [11]). So nachdrücklich er jedoch auf die Ein-

11) Instit. theol. dogm. S. 81.: *Personae definitiones admittit non possunt. Tollunt enim non obscure unitatem Dei numericam.* Wie man auch die Person nehme, *habetis omnino tria entia singularia, tres intellectus individuos, et tres voluntates individuas in Deo una, si tres in una essentia divina personas esse affirmes. Hoc autem quid est aliud, quam decernere tres Deos esse? – Ea sententia diu in ecclesia ut orthodoxa valuit, donec tandem sensor de essentia divina numero una, personis tribus communi, obtineret. Sed personarum nomen, quod aut rejiciendum totum erat, aut interpretatione certe mitigandum, nemini ex sic dictis orthodoxis admodum suspectum fuit, antequam Socinus et asseclae ejus dogma de tribus essentiae divinae, unius numero, personis consistere cum unitate Dei haud posse disputarent.* Ueber die actus personales S. 89.: *necessario sequitur ut per-*

Reuſch'ſche Trinitätstheorie, nur in einfacherer Form und mit der offenern Anerkennung, daß dieſe hypoſtatiſchen Acte die perſönliche Realität nicht haben können, welche die Perſonen der kirchlichen Lehre für ſich anſprechen. Ebendeßwegen kann auch dieſe Auffaſſung der Trinitäts-Idee nur unter den Geſichtspunct des Sabellianismus geſtellt werden, aber es ſind doch wenigſtens dieſe Acte, wenn auch gleich ihr Object nur die Welt iſt, immanente Thätigkeiten des göttlichen Weſens, und ſie machen, wie ſie Gruner ſelbſt nimmt, den innern geiſtigen Lebensproceß Gottes aus. Wir haben alſo in der Idee Gottes als des unendlichen in ſich ſelbſt thätigen Geiſtes einen ſpeculativen Gedanken, welcher feſtgehalten und weiter verfolgt werden kann. Aeußerlicher und oberflächlicher kann dagegen die ſabelliani̇ſche Theorie kaum genommen werden, als von G. Schlegel geſchehen iſt [13]), in deſſen Darſtellung der Trinitätslehre Vater, Sohn

---

rideant, quae ab ipsorum intelligentia remota sunt, was mehr Sinn für die kirchliche Lehre beurkundet, als man ſonſt in jener Zeit hatte), aber freilich auch ſo beſchränkte, daß er das *abstractum naturae humanae* ganz verbannt wiſſen wollte, und ſelbſt nicht bei allen operativen Attributen Gottes eine ſtete unmittelbare Einwirkung der göttlichen Kraft annahm, ſondern blos bei einigen, wie namentlich der göttlichen Weisheit. *Per caetera operatur Deus in Jesum Christum, cum ipso, et per ipsum, uti et quoties ad efficiendum aliquod ἀποτέλεσμα singulis opus est Christo, e. g. omniscientia, omnipotentia etc.* S. 383. Hiemit iſt eigentlich die *unio personalis* im kirchlichen Sinn aufgehoben, und es bleibt nur der Begriff einer dynamiſchen Einwirkung.

13) Erneuerte Erwägung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Zwei Theile. Riga 1791. Dazu die Beilage: Vereinfachte Darſtellung der Lehre von Gott, als Vater, Jeſu dem Sohne Gottes, und dem heiligen Geiſte. 1795. Eine erneuerte Erwägung nannte Schlegel ſeine Unterſuchung, weil er der

ıb Geiſt zwar auch drei göttliche Thätigkeiten ſind, aber
ır in Beziehung auf die Welt. Der ganze Inhalt der
rinitätslehre wird in die Wahrheit zuſammengefaßt, daß
e chriſtliche Religion die Erkenntniß drei großer Wirkſam-
ten und Fürſorgen Gottes für die Menſchen in ſich ſchließe,
r Schöpfung und Erhaltung, der Erkenntniß-Mittheilung
rch Jeſum, und der Beſſerung durch den heiligen Geiſt [4]).
s Vater von allem iſt Gott auch der Vater Jeſu, nicht
es, weil er ihn durch unmittelbare Macht in der Maria
rvorgebracht, oder ihm einige Gaben verliehen, einigen
chuz widerfahren laſſen, ſondern weil er ſich oder ſeine
ottheit auf eine beſondere Weiſe mit ihm vereinigt hat,
ſt eine Weiſe, welche, wenn wir ſie gleich nicht ganz ein-
ſehen und begreiflich machen können, doch dem Weſen Got-
s gemäß ſey, bei welcher die Einheit des göttlichen Weſens
frecht bleibe, und die Folgerungen des Patripaſſianismus,
wie die längſt verwieſenen Irrthümer einer Vermengung
d Trennung, Zerſtücklung und Verkleinerung des göttli-
n Weſens vermieden werden, ſo daß alſo ein reeller und
ierer Unterſchied zwiſchen den drei geſezt werde, ohne die

Meinung war, ſolche Prüfungen ſollten vornehmlich alsdann erneuert werden, wenn wiederum eine Zeitlang über die Religion und Schrift gedacht worden ſey, um nun zu erforſchen, welches nach der gelungenen Stufe der Aufklärung und Wiſſenſchaften die beſten Erklärungen und Beweiſe ſeyn möchten (Vorr. S. IV.). Da Schlegel ſo ſelbſt ſeinen Blick ganz in die Aufklärung der Periode, von welcher hier die Rede iſt, zurück richtet, übrigens in aller Unbefangenheit zum einzigen Ziel ſich ſezend, „ſich dem Vorgebirge der Wahrheit zu nähern, und auf dem Wege durch Declinationen und Inclinationen einer Magnetnadel ſich nicht irre machen zu laſſen", ſo glaubte ich ihn um ſo weniger von einer Periode, welcher er ganz angehört, trennen zu dürfen.

4) Beilage S. 73.

Geſchichte der Bearbeitungen unſers Dogma in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts eine nicht unrühmliche Stelle ein. Der Grundgedanke Urlſperger's iſt die Unterſcheidung einer doppelten Dreieinigkeit, einer Weſens-Dreieinigkeit und einer Offenbarungs-Dreieinigkeit. Er nimmt mit der chriſtlichen Kirche das Geheimniß der Dreieinigkeit in ſeiner vollen Wahrheit an, ſieht aber in der kirchlichen Form dieſer Lehre eine höchſt ungenügende, nur Widerſprüche enthaltende Löſung, welche zu allen jenen Zweifeln, die Arianer und Socinianer und alle Antitrinitarier dem Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit entgegengeſezt haben, indem ſie nicht einſehen konnten, wie es zum Weſen des einigen Gottes gehören ſolle, oder auch nur damit beſtehen könne, daß Gott einen Sohn zeuge und daß ein Geiſt Gottes durch einen Ausgang ſein Weſen oder ſeine perſönliche Subſiſtenz erhalte, vollkommen berechtige. Es muß alſo, wozu man alle Freiheit hat, eine andere Löſung verſucht werden, die nicht den Zweck haben kann, das Geheimniß aufzuheben, ſondern nur alles, was uns die Schrift davon geoffenbart, ſo unter ſich zu vergleichen, daß ein richtiger und ſich auf keinerlei Weiſe widerſprechender, oder mit allgemeinen Wahrheiten ſtreitender Verſtand herauskomme und in dem Geheimniß anzutreffen ſey [19]). Das Räthſel iſt ſogleich gelöst, ſobald man nur nicht, der gewöhnlichen Meinung zufolge, annimmt, daß die Namen Vater, Sohn und Geiſt dazu da ſind, das einige, ewige, nothwendige Weſen Gottes, wie es an ſich iſt, zu beſchreiben, und dennoch das Daſeyn Gottes als Vaters, Sohnes und Geiſtes für ebenſo nothwendig hält, als das Weſen Gottes ſelbſt. Dieſe Namen und die ihnen entſprechenden bibliſchen Ausdrücke Zeugen und Ausgehen,

---

Ferner: Nöthige, lehrreiche und freundſchaftliche Erinnerungen, gegen Recenſionen u. ſ. w. 1773.

19) Stück III. S. 180 f. Erinnerungen S. 4.

welche nach der kirchlichen Lehre nur in einem von ihrem offenbaren Wortverstand abweichenden Sinn genommen werden können, beziehen sich allein auf die Art und Weise des Ausgangs Gottes von sich selbst zur Offenbarung und Vereinigung mit den Geschöpfen, sie stellen uns vor Augen, wie Gott, dem eigentlichen Wortverstand gemäß, ausgegangen, und sich mit der Welt zu ihrer Schöpfung, Erlösung und endlichen Vollendung in eine besondere Verbindung gesezt hat, so daß bei dem Vorhandenseyn dreier zu dem einigen göttlichen Wesen nothwendig gehörender und ebenso viele unterschiedliche freie Subjecte darstellender Gotteskräfte, eine dieser Kräfte eine andere durch Zeugung zum Ausgang und zur Geburt bestimmt, wodurch der Zeugende und nicht Ausgehende Vater, der Gezeugte und Ausgehende aber Sohn geworden, die dritte dieser Gotteskräfte aber in der Kraft des Geistes vom Vater und Sohn ausgeht, und in diesem Ausgang sich mit dem Sohn und durch den ferneren Ausgang und die Sendung vom Sohn mit denen verbindet, welche Gott zum Glauben an seinen eingebornen Sohn Jesus Christus berufen läßt [20]). Daß der Ausgang Gottes von sich nur die Offenbarung des unendlichen und unsichtbaren Wesens Gottes an die Geschöpfe, die Verherrlichung Gottes an ihnen, somit die Werke der Schöpfung, Erlösung und endlichen Vollendung in ihrem ganzen Umfang zum Zweck haben kann, wird auf folgende Weise bewiesen: Entweder bezieht sich der Ausgang des einigen Gottes von sich selbst auf Gottes Wesen selbst, so daß etwas zu diesem Wesen selbst an sich nothwendig Gehörendes, ohne welches Gott als der Einige nicht gedacht werden kann, erhalten werden soll, oder auf die Offenbarung des göttlichen Wesens. Das Erstere kann nicht seyn, weil, wenn der einige Gott von sich ausgeht, in diesem Ausgang das Wesen Gottes, wie er ist,

20) St. III. S. 181.

ſchon vorausgeſezt werden muß, ſofern ja ſonſt kein einiger Gott wäre, der von ſich ſelbſt ausgehen könnte. Auch wäre ſo das Weſen Gottes ein zweifaches, das eine ohne den Ausgang, das andere mit dem Ausgang, was widerſprechend wäre. Soll alſo das einige Weſen Gottes in ſeiner Nothwendigkeit und Ewigkeit ſich ſelbſt vollkommen gleich ſeyn, ſo kann Gott durch keine Thätigkeit, ſey es auch eine innere und nothwendige, erſt werden, was an ſich zu ſeinem Weſen gehört, und es kann demnach nur das Andere ſtattfinden, daß der einige Gott von ſich ſelbſt ausgeht, um in dieſem Ausgang, zu ſeiner Offenbarung in der Welt, ſich zu ſich ſelbſt als Vater und Sohn zu verhalten [21]). Was daher Gott wahrhaft zum dreieinigen macht, fällt nur auſſerhalb ſeines Weſens in die Sphäre ſeiner Offenbarung. Da ſich nun aber auf der andern Seite auch nicht denken läßt, daß Gott in ſeinem Ausgang oder in ſeiner Offenbarung der dreieinige iſt, wenn er es nicht auch an ſich, ſeinem Weſen nach iſt, ſo muß von der Offenbarungs-Dreieinigkeit auch wieder auf die Weſens-Dreieinigkeit zurückgeſchloſſen werden. Gott kann nicht von ſich ſelbſt ausgehen, und in dieſem Ausgang ſich zu ſeinem einigen göttlichen Weſen in ein zweifaches Verhältniß ſezen, ohne daß ſeine geiſtige Natur an ſich ſo beſchaffen iſt, daß ſich in dem Einen Geiſte etwas unterſcheiden läßt, was um dieſes Unterſchieds willen den Ausgang Gottes von ſich möglich macht. Ein Subject, das ſchlechthin nur Eines ohne allen innern Unterſchied iſt, kann ſich auch in ſeinem Ausgang nicht unterſcheiden, ebendeßwegen nicht von ſich ausgehen, und wenn man bedenkt, daß der Ausgang durch Zeugung geſchieht, die Zeugung aber ein doppeltes Subject vorausſezt, eines, das die zeugende Kraft auf ſich wirken läßt, und ein anderes, das mit ſeiner Kraft wirkt, ſo muß ſich in der geiſtigen Natur Gottes ein doppel-

21) St. III. S. 186.

tes Subject unterscheiden, das zwar in seiner ewigen ungetrennten Einheit nur Ein Geist ist, aber doch zugibt, daß durch Wirken und Leiden eine wahre Zeugung erfolgt. Ebenso könnte der Geist vom Vater und Sohn nicht unterschieden seyn, wenn sich sein eigenthümliches Wesen nicht schon in der physischen Natur Gottes unterschiede. Es sind daher in Gott als Geist drei Subjecte, von welchen jedes auf eigenthümliche Weise von den beiden andern verschieden ist, so jedoch, daß das in ihnen identische Wesen Gottes sie zu Einem Geist oder dem einigen Gott verbindet. Personen kann man sie nicht nennen, wohl aber, wie ja bei einem Geist seine Kraft nicht ein Prädicat seines Wesens, sondern das Wesen und Subject des Geistes ist, drei zu dem einigen Gott wesentlich verbundene Gotteskräfte, und die Dreieinigkeit, die sie darstellen, ist die uns verborgene aber wesentliche und nothwendige Dreieinigkeit der geistigen Natur Gottes, oder die Wesens-Dreieinigkeit [22]). Ist diese Dreieinigkeit als das an sich

22) St. III. S. 193. Vgl. S. 201.: „Mit der Einigkeit Gottes muß man anfangen. Sie schließt alle Mittheilung des göttlichen Wesens zur Darstellung des Daseyns und Wesens Gottes selbst gänzlich aus. Denn das Wesen Gottes kann nur Eins seyn, und also, um das Wesen und Daseyn Gottes selbst dadurch zu erhalten, nicht mitgetheilt werden, sonst gibts sogleich eine Verdopplung oder Vervielfältigung des Wesens Gottes, die widersprechend ist. Aber drei unendliche, zu Einem unendlichen Geist in Gott nothwendig verbundene, Gotteskräfte, die gleich nothwendig, ewig, doch frei und unabhängig von einander gedacht werden, sind der Einigkeit Gottes nicht zuwider." Vgl. Erinnerungen S. 10. Es kommt hier auf den Begriff des Geistes an. Geist ist, wie Urlsperger (Erinnerungen S. 21.) bemerkt, nichts weniger als ein einfaches Wesen, das Verstand und Willen hat, wenn dadurch die wesentlichen Kräfte eines Geistes ausgedrückt werden sollen. Das Wesen und die eigenthümliche Kraft eines Geistes ist uns ganz verborgen,

ſeyende Weſen Gottes vorausgeſezt, ſo iſt durchaus keine Schwierigkeit mehr darin vorhanden, daß in dem ökonomiſchen Verhältniß, zu welchem die Namen Vater, Sohn und Geiſt allein gehören, der Sohn und Geiſt nie anders als abhängig vom Vater erſcheinen, der Sohn als der vom Vater verordnete Mittler und Erlöſer der Menſchen, und der Geiſt als ein vom Vater und Sohn ausgehender geſandter Geiſt, dem Vater alſo in dieſem Verhältniß allein die Rechte der Sendung und der völligen Unabhängigkeit zukommen. Sehr richtig bemerkt Urſperger [25]), daß es im dreieinigen Weſen Gottes an ſich keine erſte und keine lezte Perſon geben kann, und daß daher der Grundfehler aller Darſtellungen der orthodoxen Lehre immer iſt, daß eine nicht exiſtirende erſte Perſon zum principium et fons deitatis in Anſehung der übrigen Perſonen gemacht wird. Wo aber gar nicht vom Weſen

---

daher würde es Thorheit ſeyn, zu glauben, etwas, das die Schrift deutlich ſagt, könne mit der Einheit eines Geiſtes nicht beſtehen, von der wir doch gar nicht wiſſen, was mit ihr beſtehen kann oder nicht. Umgekehrt, weil Gott als Geiſt in ſeinem Wort ſo beſchrieben wird, daß wir deutlich ſehen, wie in ihm drei ſelbſtſtändige Kräfte zu einem Geiſte verbunden ſind, ſo muß ſolches der Einheit eines Geiſtes nicht widerſprechen." Vgl. S. 10.: „Was Gott in ſeiner Weſensdreieinigkeit iſt, können wir nicht wiſſen, weil wir weſentliche Kräfte eines Geiſtes nicht empfinden, um uns aber doch ſo viel davon zu ſagen, als möglich, ſollten auch die Bilder um unſers Unvermögens willen noch ſo ſchwach ſeyn, ſo tragen die göttlichen Perſonen im Ausgang gewiſſe Charactere an ſich, die, aber freilich in einer ſehr großen Entfernung, uns von ihrem perſönlichen Weſen etwas ſehen laſſen ſollen. Der Vater eignet ſich insbeſondere das Leben zu, iſt auch die Quelle alles Lebens, der Sohn nennt ſich das Licht der Welt, und heißt auch die Weisheit Gottes, und der heilige Geiſt wird einem Freudenöl verglichen."

23) Erinnerungen S. 11.

Gottes, sondern nur von der Offenbarung seines Wesens die Rede ist, wäre es ebenso widersprechend, eine erste Person läugnen zu wollen, als sie im Wesen Gottes anzunehmen, denn wo ein wahrer Sohn ist, da muß, ehe an eine wesentliche Beschaffenheit eines Sohns gedacht werden kann, vor allem eine wesentliche Beschaffenheit eines Vaters angegeben werden können, der Vater also zuerst seyn, und dann der Sohn. Und da der Vater nach der Oekonomie durch Zeugung den Grund in sich enthält, daß in einem wahren Ausgange von Gott sich ein göttlicher Sohn von Gott als Gott unterscheidet, so ist der Vater auf diese Weise ökonomisch fons et principium deitatis des Sohns und ebenso des Geistes. So viel also kommt darauf an, eine Wesens-Dreieinigkeit und eine Offenbarungs-Dreieinigkeit, oder ein dreifaches Geheimniß der Dreieinigkeit, das Geheimniß Gottes, das Geheimniß des Vaters und das Geheimniß Christi zu unterscheiden. Die Wahrheit, daß der einige Gott nach seinem Wesen selbst dreieinig ist, ohne jedoch, nach diesem nothwendigen Verhältniß betrachtet, Vater, Sohn und Geist zu seyn, ist das Geheimniß Gottes, oder das Wesen Gottes an sich. Im Vatergeheimniß offenbart sich Gott ökonomisch als Vater, Sohn und Geist, oder als den in den Werken der Schöpfung und Erlösung von sich ausgehenden Gott. Urlsperger betrachtet dabei nicht blos das Verhältniß des Vaters und Sohns im gewöhnlichen Sinne, sondern er stellt unter diesen Gesichtspunct die ganze Lehre von der Welt, welche er ächt speculativ als die Frage über das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen auffaßt [24]). Stelle man sich freilich, wie gewöhnlich geschehe, die Schöpfung der Welt so vor, daß Gott sich alle zugleich möglichen Wesen in seinem Verstande vorstelle und nun wolle, daß sie seyn sollen, so gehe alles ganz leicht zu. Einem so unendlichen Wesen, wie Gott sey,

24) St. II. S. 117 f. Erinnerungen S. 24 f.

könne es doch, denke man, nicht ſchwer fallen, eine Welt zu ſchaffen. Allein die Schwierigkeit bei der Schöpfung der Welt ſey nicht das unendlich Große der Welt, ſondern vielmehr ihr unendlich Kleines im Verhältniß zu Gott, oder daß die Welt das Endliche, Gott der Unendliche iſt, woraus ſich folgende Fragen ergeben: 1. Da Urſachen und Wirkungen in einem gleichen Verhältniß zu einander ſtehen müſſen, wie greift es Gott an, eine unendliche Urſache, die er ſelbſt iſt, zu einer endlichen Wirkung, wie ſie bei der Schöpfung der Welt ſtattfindet, ſo daß demnach zwiſchen Gott und der Welt ein unendlicher Unterſchied liegt, in das gehörige Verhältniß zu ſezen? 2. Da unmöglich Gottes unendliche Vollkommenheit ſich darin beruhigen kann, ein endliches, mit Gottes unendlicher Vollkommenheit in gar keinem Verhältniß ſtehendes Werk hervorgebracht zu haben, wie greift es Gott an, daß die Schöpfung der Welt ein unendliches Werk wird, und doch dabei die Welt endlich bleibt? 3. Da ſich Dinge von verſchiedener Art nicht mit einander vereinigen laſſen, wie Endliches und Unendliches, wie greift es Gott an, daß, da es nothwendig iſt, daß Gott und Welt mit einander in Verbindung ſtehen, das Endliche und das Unendliche mit einander Eins werden? Die Antwort auf alle dieſe Fragen liegt darin, daß die Einheit des Endlichen und Unendlichen, welche zum Begriff der Welt gehört, ſchon im Sohn vorausgeſezt werden muß. Ein allervollkommenſtes, ſchlechthin unabhängiges Weſen, das von allem Andern abſolut verſchieden iſt, kann mit demſelben nicht ohne ein vermittelndes Band verbunden werden. Ein ſolches entgegengeſezte Eigenſchaften in ſich vereinigendes Band iſt der Sohn Gottes, der durch Geburt von Gott ausgegangen, ſich auſſer Gott von Gott unterſcheidet. Der Sohn Gottes iſt unendlich, Gott kann ihm alſo mit unendlicher Kraft gegenwärtig ſeyn, und weil auch der Sohn als der Unendliche dem Unendlichen mit unendlicher Kraft gegenwärtig ſeyn kann, ſo kann der Sohn in der Wirkung

auf endliche Dinge seine eigene Kraft zu endlichen Wirkungen einschränken, was nur unter jener Voraussezung möglich ist. Der Sohn ist so zwar wahrer Gott, erkennt aber den Vater ökonomisch selbst als seinen Gott, so unabhängig er daher in Ansehung der Welt ist, so abhängig ist er in Ansehung seines Vaters, und wie er in dem Vater ist, so ist er auch ausser dem Vater. Indem er auf diese Weise entgegengesezte Eigenschaften in sich vereinigt (d. h. als Sohn zugleich die Bestimmung der Endlichkeit in sich hat), ist das Endliche und das Unendliche in ihm zur Einheit verbunden, so daß er sich selbst in seinem Ausgang durch unendliche Kraft zu endlichen Wirkungen bestimmt, durch endliche Wirkungen mit endlichen Kräften sich vereinigt und dadurch endliche Wesen in seine unendliche Vereinigung aufnimmt [25]). Dieses Band der Einheit Gottes und der Welt im Sohne ist der Eine und allgemeine Zweck seines Ausgangs und Kommens in die Welt. Es gibt aber auch noch einen besondern Zweck desselben, in welchem Gott der Welt in dem Sohne so nahe als möglich kommen wollte. Es gefiel der Weisheit Gottes bei vorhergesehenem und weislich zum Besten gelenktem Fall der Menschen, seinen eingebornen Sohn zum Mittler zwischen Gott und den Menschen und zugleich zum Gottmenschen zu bestimmen. Seitdem kam der Sohn durch Herniederlassung immer weiter in die Welt, und die mit dem Fluche belegte, von Sündern bewohnte, und deßwegen nicht blos moralisch, sondern auch physisch von Gott allerentfernteste Erde wurde der merkwürdige Schauplaz seiner Offenbarungen. Wenn er als Engel des Bundes auf der Erde erschien, mit seinem Volke in der Wolken- und Feuersäule ging, über der Lade des Bundes mit besonderer Gegenwart ruhte, so waren dieß die Folgen seines physischen d. i. reellen und persönlichen Ausgangs von Gott, und die Fortsezung seines

25) St. III. S. 248. St. II. S. 126.

auch nicht mehr als der Geiſt des Vaters und des Sohns, ſondern allein in ſeinem weſentlichen Gottesverhältniß [28]). Eine eigene Vorſtellung hat Urlſperger noch von dem Antheil des heiligen Geiſtes an dem Ausgang des Sohns. Es iſt nicht blos der Vatersname des dreieinigen Gottes, der ſich auf den Gottmenſchen bezieht, ſondern der Dreieinige nimmt an der Darſtellung eines göttlichen Sohns als einem Werke, das einen äuſſern Offenbarungszweck hat, einen gemeinſchaftlichen Antheil. Die drei in dem Weſen Gottes für ſich beſtehenden und zur Einheit verbundenen Gotteskräfte müſſen zu Einem Werke zuſammenwirken. Eine derſelben zeugt, eine andere läßt ſich zeugen, die dritte iſt die in Gott gebärende, d. i. den Ausgang und die Darſtellung eines göttlichen Sohns durch Geburt bewirkende Kraft, der heilige Geiſt, und es gibt demnach, was Urlſperger mit den nöthigen Beſchränkungen zuzugeben ſich nicht ſcheut, im Weſen Gottes nicht blos einen Vater des göttlichen Sohns, der ihn zeugt, ſondern auch eine göttliche Mutter, die ihn gebiert [29]).

So wenig auch Urlſperger ſeine Theorie in einer ſtreng wiſſenſchaftlichen Form entwickelt hat, ſo wenig läßt ſich doch eine ächt ſpeculative Anlage derſelben verkennen. Er wollte zwar die Hauptſäze ſeiner Lehre nur als die Reſultate ſeiner Schriftforſchung in der Form der Schrifterklärung geben, aber die bewegenden Grundgedanken ſehen überall hervor. Nicht nur legt auch er ein neues unbefangenes Zeugniß dafür ab, wie wenig auch er über den augenſcheinlichen in der kirchlichen Lehre enthaltenen Widerſpruch hinwegkommen konnte, ſondern er ſah auch recht gut ein, daß, wenn das Verhältniß der drei Perſonen zu einander keine bloße Tautologie ſeyn, es alſo wirklich mit dem in demſelben geſezten Unterſchied Ernſt werden ſoll, dieß nur dadurch geſchehen kann, daß

28) St. III. S. 199 f.
29) St. IV. S. 323 f.

der Sohn aus dem Wesen Gottes heraustritt, ebendamit auch das Moment der Endlichkeit in sich aufnimmt, und auf irgend eine Weise mit der Welt, die ihrem Begriff und Wesen nach das Endliche ist, zusammenbegriffen wird. In dem Subordinations-Verhältniß, das Urlsperger als nothwendig betrachtete, und worin auf ähnliche Weise auch Maty mit ihm zusammentrifft, ist erst der unnatürliche Zwang aufgehoben, in welchem die kirchliche Lehre Einheit und Unterschied zusammenhalten will. Indem nun auf diese Weise der Sohn aus dem Wesen des Vaters nicht blos heraustritt, sondern am Ende auch wieder in dasselbe zurückkehrt, um mit dem an sich seyenden Wesen Gottes ebenso Eins zu seyn, wie er ursprünglich mit ihm Eins war, überhaupt alles, was als Oekonomie von Gott an sich unterschieden wird, seinen bestimmten Verlauf hat, wird das ganze Verhältniß Gottes zur Welt aus dem Gesichtspunct eines trinitarischen Processes aufgefaßt, dessen Hauptmomente von Urlsperger genau fixirt sind. Alles dieß gibt der Theorie Urlspergers, so anspruchslos sie auftritt, eine eigenthümliche speculative Bedeutung, die sich auch bei ihm selbst in dem Bewußtseyn ausspricht, mit welchem er sie nicht blos als eine neue, sondern auch als eine höchst wichtige, das so lange verborgene Geheimniß mit Einem Male aufschließende Lehre vorträgt. Sie hat auch noch das besondere historische Interesse, daß sie den Sabellianismus, auf welchen als die Grundform die zuletzt entwickelten Darstellungen der Trinitätslehre zurückzuführen sind, im Grunde in seiner ursprünglichen Gestalt wieder aufstellt. Auch Sabellius baute ja, wie früher gezeigt worden ist, seine Theorie auf die Unterscheidung der Oekonomie von dem an sich seyenden Wesen Gottes.

Je eigenthümlicher die Lehre Urlspergers ist, um so merkwürdiger ist die Beziehung, welche Urlsperger in ihr zu einem Zeitgenossen hat, dessen ganze Erscheinung man bisher als eine so durchaus eigenthümliche angesehen hat, daß man ihm

die Entziehung jeder geiſtigen Nahrung, des geiſtig Vernünftigen, nur den geiſtigen Tod zuziehen kann. Die Trinität des athanaſianiſchen Symbols gilt ihm geradezu als eine Triarchie dreier Könige in Einem Reiche, als eine Dreiheit von Göttern, zu welcher man vermittelſt des bloßen Bekenntniſſes mit dem Munde die Einheit Gottes blos deßwegen hinzugefügt habe, um mit der Lehre von drei Göttern nicht zum Geſpött der ganzen Welt zu werden, aber es ſey dieß nur eine contradictio in adjecto. Um das Ungereimte der Sache recht klar vor Augen zu ſtellen, bedient er ſich derſelben Vergleichungen wie Servet [33]), und ſtimmt mit ihm auch darin überein, daß er von der Einführung dieſer Lehre in die Kirche das ganze Verderben derſelben herleitet. Die apoſtoliſche Kirche, zu welcher er auch die Kirche der zwei oder drei erſten Jahrhunderten rechnet, habe von drei ewigen Perſonen, und einem von Ewigkeit gezeugten Sohne noch nichts gewußt [34]), dann aber habe man angefangen, die Thüre des Tempels aus der Angel zu reißen, und Räuber ſeyen in das Heiligthum eingebrochen. Zuerſt ſey dieß durch Arius geſchehen; um ſeine Ketzerei zu ſtürzen, ſey die

---

33) A. a. O. S. 131.: *Si quis hanc triarchiam vult figurare aut adumbrare coram visu mentis, et simul tunc illorum unitatem, non aliter potest illam suae contemplationi sistere, quam sicut hominem trium capitum super uno corpore, aut trium corporum sub uno capite, talis monstrosa imago trinitatis apparitura est coram illis, qui credunt tres personas divinas, et quamlibet Deum per se, et illas conjungunt in unum Deum, et negant, quod Deus, quia est unus, sit una persona.* Vgl. oben S. 59.

34) Zum Beweiſe dafür beruft ſich Swedenborg a. a. O. S. 131. darauf, daß es im apoſtoliſchen Symbol blos heiße: *Credo in Deum, patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae, et in Jesum Christum, filium ejus unicum, qui conceptus etc.*

nicäniſche Synode berufen worden, aber mit der von ihr ſanctionirten Lehre ſeyen nun Knäuel der abſcheulichſten Häreſen über Gott und die Perſon Chriſti aus der Erde aufgeſchoſſen, der Antichriſt habe ſein Haupt erhoben, Gott ſey in drei Götter, der Erlöſer in zwei getheilt, und der von dem Herrn durch die Apoſtel errichtete Tempel ſolange niedergeriſſen worden, bis kein Stein mehr auf dem andern liegen geblieben. Welchen Glauben Concilien verdienen, die ſich nicht unmittelbar an den Gott der Kirche halten? Die Kirche ſey der Leib des Herrn, er ſelbſt ihr Haupt, hier aber habe man einen Leib ohne Haupt, einen Leib mit drei ihm aufgeſezten Häuptern, unter deren Auſpicien man ſich berathe. Damals, als das Concil zu Nicäa gehalten wurde, ſey am Himmel in Erfüllung gegangen, was der Herr ſeinen Jüngern Matth. 24, 29. vorausgeſagt habe. Aus dem Symbol dieſes Concils ſey der Glaube der jezigen Kirche hervorgegangen, der innerlich tritheiſtiſch, äuſſerlich monotheiſtiſch das Licht im Wort ausgelöſcht, den Herrn von der Kirche entfernt und ſeinen Morgen in Nacht verwandelt habe. Der Glaube einer Kirche ſey der Same, aus welchem alle ihre Dogmen entſpringen, aus dem urſprünglichen Glauben einer Kirche könne man daher ihre ganze Beſchaffenheit erkennen, ſo ſey es geſchehen, daß alles Wahre verfälſcht wurde, daß ſich die unſchicklichſten, des Chriſtenthums unwürdigſten Vorſtellungen über Gott verbreiteten [35]), daß alle auf-

35) Als ſolche *ideae absonae, ludicrae et frivolae, quae ex doctrina trium personarum divinarum ab aeterno exortae sunt, et apud unumquemvis, qui manet in fide verborum istius doctrinae exoriuntur*, werden von Swedenborg a. a. O. S. 137. angeführt: *Quod Deus pater supra caput in alto sedeat, ac filius ad dextram ejus, ac spiritus sanctus ante illos auscultans et actutum percurrens terrarum orbem, et secundum decisum dispen-*

ſerhalb der chriſtlichen Kirche, Muhamedaner und Juden, Heiden von jeglichem Cultus, das Chriſtenthum einzig wegen ſeines Glaubens an drei Götter verabſcheuen.

---

set dona justificationis, ac inscribat illa, ac faciat illos a filiis irae filios gratiae, et a damnatis electos; provoco ad doctos e clericis, et ad eruditos e laicis, num alium visum, quam hunc idealem in mentibus suis foveant? Influit etiam curiositas conjecturandi, quid ante mundum creatum inter se colloquuti sunt, numne de mundo creando, numne etiam de praedestinandis ac justificandis secundum Supralapsarios, numne etiam de redemptione; pariter quid colloquuntur inter se post mundum creatum, pater ex auctoritate et potentia imputandi, et filius ex potestate mediandi et quod imputatio, quae est electio, sit ex misericordia filii intercedentis pro omnibus, et singulatim pro aliquibus, et quod pro illis gratia sit patri commoto ex amore in filium et ex miseria visa in illo super ligno crucis. Sed, quis non potest videre, quod talia sint deliria mentis de Deo, et tamen illa in ecclesiis christianis sunt ipsa sancta, quae ore osculanda sunt, sed non lustranda aliquo visu mentis, quia suprarationalia sunt, quae si memoria elevantur in intellectum, insanit homo, sed usque hoc non tollit ideam trium Deorum, sed inducit fidem stupidam, ex qua homo cogitat de Deo, sicut dormiens in somnio, ambulans in caligine noctis, aut sicut coecus a nativitate in luce diei. Quod trinitas Deorum insideat Christianorum mentibus, tametsi ex pudore contradicunt, constat olare ex ingeniositate plurium demonstrandi, quod tria sint unum ac unum tria, per varia in geometricis, stereometricis, arithmeticis et physicis, et quoque per plicaturas vestium et chartarum, ita cum trinitate divina ludunt sicut harioli inter se. Horum hariolatio de illa comparari potest visui oculi febricitantium, qui unum objectum, sive sit homo, sive mensa, sive candela, vident ut tria, aut tria ut

Bei allem dieſem aber iſt doch auch für Swedenborg die Lehre von der Dreieinigkeit die Perle des chriſtlichen Glaubens, und es kommt nur darauf an, ſich die rechte Vorſtellung der Sache zu machen. Die Hauptſache iſt, daß man für die Dreiheit der Perſonen eine Dreiheit der Perſon ſezt [36]), ſo daß das Göttliche des Herrn der Vater, das göttliche Menſchliche der Sohn und das Göttliche, das ausgeht, der heilige Geiſt iſt. Was das Erſte betrifft, ſo beweist Swedenborg, indem er unter dem Herrn überall Chriſtus verſteht, aus Stellen des A. T., daß der Herr Jehova, der Gott Iſraels und Jakobs, der Heilige Iſraels, der Herr und Gott u. ſ. w. genannt wird. Das zweite Moment begreift die ganze Lehre von der Perſon Chriſti und der Menſchwerdung Gottes. Wie das erſte Moment keinen von Chriſtus verſchiedenen Vater anerkennt, ſondern den Begriff des Vaters in die Identität Gottes und des Herrn ſezt, ſo weist das zweite als einen falſchen mit der Einheit Gottes ſtreitenden Glauben zurück, daß Gott der Weltſchöpfer von Ewigkeit einen Sohn gezeugt hat, und daß dieſer es war, welcher herabſtieg und das Menſchliche zur Erlöſung der Menſchen annahm; nicht ein ewiger Sohn Gottes, ſondern Gott ſelbſt, Jehova, iſt herabgeſtiegen und Menſch und Erlöſer geworden. Daß Gott die Menſchen nicht ohne Annahme des Menſchlichen erlöſen konnte, hat ſeinen Grund darin,

unum. Comparari etiam potest cum ludibrio illorum, qui ceram mollem versant inter digitos, et compingunt illam in varias formas, nunc in triangularem, ut ostendant trinitatem, nunc in sphaericam, ut ostendant unitatem, dicentes esne usque substantia una et eadem? Cum tamen trinitas divina est sicut unio maximi pretii, at illa divisa in personas est sicut unio divisa in tres partes, ex quo illa prorsus et plane perit.

36) A. a. O. S. 138. Doctrina novae Hierosolymae de Domino. Amſterd. 1763. S. 57.

daß Gott nach ſeiner Allmacht nur durch Vermittlung des Menſchlichen wirken kann. Iſt die Erlöſung die Unterjochung der Hölle, ſo kann Gott, der im Innerſten und Reinſten iſt, anders als auf dieſe Weiſe nicht zum Unterſten übergehen, es iſt unmöglich, daß Jehova, wie er an ſich iſt, mit ſeiner Allmacht einen Teufel in der Hölle oder auf der Erde erreicht, und ſeine Wuth dämpft, ohne daß er im Lezten wie im Erſten iſt, im Lezten iſt er aber nur in ſeinem Menſchlichen, wie er ja auch der Erſte und der Lezte, A und O, Anfang und Ende genannt wird. Herabſtieg Gott Jehova als der göttlich Wahre, das das Wort iſt, ohne daß das göttlich Gute davon getrennt war, weil dieſe zwei, die göttliche Liebe und die göttliche Weisheit, oder, was daſſelbe iſt, das göttlich Gute und das göttlich Wahre das Weſen Gottes ausmachen. Eben dieſes göttlich Wahre iſt das fleiſchgewordene Wort bei Johannes, und das Wort, das in der Kirche iſt, iſt das göttlich Wahre ſelbſt, weil es von Jehova dictirt iſt, und als ſolches nur das rein göttlich Wahre ſeyn kann. Weil es aber durch die Himmel bis zur Welt hindurchging, iſt es im Himmel den Engeln und den Menſchen in der Welt accommodirt worden, weßwegen das Wort einen doppelten Sinn hat, einen geiſtigen, in welchem das göttlich Wahre im Licht iſt, und einen natürlichen, in welchem es im Schatten iſt. Daß das göttlich Wahre in dieſem Worte iſt, erhellt daraus, daß der Herr in die Welt gekommen iſt, um den ganzen Inhalt des Worts zu erfüllen, weßwegen ſo oft geſagt wird, dieß und jenes ſey zur Erfüllung der Schrift geſchehen, und nichts anders, als das göttlich Wahre iſt unter dem Meſſias oder Chriſtus, dem Menſchen-Sohn, dem Paraklet oder dem heiligen Geiſt zu verſtehen. Durch dieſelben Acte, durch welche die Erlöſung geſchehen iſt, hat ſich der Herr mit dem Vater, und der Vater ſich mit ihm verbunden. Wie er die Acte der Erlöſung nur durch ſein Menſchliches vollbringen konnte, ſo hat das dabei

mitwirkende Göttliche, das unter dem Vater zu verſtehen iſt, ſich in nähere Verbindung mit ihm geſezt, bis ſie nicht mehr zwei, ſondern Eins waren. Durch die Acte der Erlöſung hat der Herr alles Menſchliche, das er von der Mutter hatte, ausgezogen, und das Menſchliche vom Vater angezogen, das göttlich Menſchliche, das die Urſache iſt, daß in ihm der Menſch Gott und Gott Menſch iſt. Wie aber jeder Menſch erſt aus dem natürlichen Menſchen ein geiſtiger wird und dieſer Uebergang aus dem einen Zuſtand in einen anderen die unabänderliche göttliche Ordnung iſt, vermöge welcher jeder die rechte Dispoſition zur Aufnahme des Göttlichen erſt erhalten muß, ſo ſind auch bei dem Herrn zwei Zuſtände zu unterſcheiden, ein Stand der Erniedrigung und ein Stand der Erhöhung. Sein Natürliches mußte erſt göttlich werden, dann erſt vereinigte ſich der Herr mit ſeinem Vater und der Vater mit ihm, mit Einem Wort, der Herr verherrlichte ſein Menſchliches oder machte es göttlich auf dieſelbe Weiſe, wie er den Menſchen erneuert und ihn geiſtig macht [37]). Die

37) Vera christ. relig. Cap. 2. de Domino redemtore S. 65 f. Vgl. Doctr. novae Hier. de Domino S. 31 f. *Quod Dominus humanum suum fecerit divinum ex divino in ipso, et quod sic unum factus sit cum patre. — Quomodo unitio facta est*, wird ſo gezeigt: 1. *Quod Dominus ab aeterno sit Jehovah.* 2. *Quod Dominus ab aeterno seu Jehovah susceperit humanum ad salvandum homines.* 3. *Quod humanum divinum fecerit ex divino in se.* 4. *Quod humanum divinum fecerit per tentationes in se admissas.* 5. *Quod plena unitio divini et humani in ipso facta sit per passionem crucis, quae fuit tentationum ultima.* 6. *Quod humanum ex matre susceptum successive exuerit, et humanum ex divino in ipso induerit, quod est divinum humanum, et filius Dei.* 7. *Quod ita Deus factus sit homo, ut in primis, etiam in ultimis.*

Grundanſchauung dieſer Einheit des Göttlichen und Menſchlichen iſt bei Swedenborg das Verhältniß von Seele und Leib [38]). Das, wovon der Menſch anfängt, iſt die Seele, die Subſtanz des Samens, ſie beginnt nicht nur, ſondern producirt auch das Körperliche in ſeiner beſtimmten Ordnung. Seele und Leib ſind alſo die Elemente des menſchlichen Weſens, zu ihnen ſelbſt kommt noch hinzu, was von ihnen als Wirkung ausgeht, und es ſind ſomit drei weſentliche Momente in dem Einen Menſchen, welche die Einheit ſeines ſubſtanziellen Weſens ſo ausmachen, daß das eine aus dem andern hervorgeht, und jedes folgende das ihm vorangehende zu ſeiner Vorausſezung hat. Dieſelben drei Momente ſind nun auch in dem Herrn, dem Gott Erlöſer, zu unterſcheiden. Daß ſeine Seele von Jehova, dem Vater, war, kann, wie Swedenborg ſagt, nur der Antichriſt läugnen, da er in dem Worte der beiden Teſtamente der Sohn Jehova's, der Sohn Gottes, des Höchſten, der Eingeborne heißt [39]); es iſt daher das Göttliche des Vaters, wie die Seele im Menſchen, das

38) Doctr. novae Hier. S. 31. macht er für ſich geltend, daß es im athanaſianiſchen Symbol heißt, daß, *sicut anima et corpus faciunt unum hominem, ita Deus et homo est unus Christus.*

39) Vgl. Doctr. novae Hier. S. 31.: *Manifestum est, quod Jesus conceptus sit a Jehovah Deo, et natus a Maria virgine, ita quod in ipso fuerit divinum et illud anima ipsius. Nunc quia anima ipsius fuit ipsum divinum patris, sequitur, quod corpus seu humanum ipsius etiam factum sit divinum, nam ubi unum est, etiam erit alterum: ita et non aliter pater et filius unum sunt, pater in filio et filius in patre, tum omnia filii patris sunt, et omnia patris filii.* Der Sohn in dieſem Sinne wäre alſo eigentlich der menſchliche Leib, auf ähnliche Weiſe, wie Praxeas unter dem Sohn Gottes die *caro* verſtund (Th. I. S. 247.).

erſte Subſtanzielle in ihm, woraus folgt, daß der Sohn, welchen die Maria gebar, der Körper ſeiner göttlichen Seele iſt, da im Leibe der Mutter nichts anders, als der von der Seele empfangene und abgeleitete Leib bereitet wird, was das zweite Subſtanzielle iſt [40]), und das dritte ſind ſodann die Wirkungen, welche zugleich aus Seele und Leib hervorgehen und in dieſem Hervorgehen gleichen Weſens mit dem ſie Producirenden ſind. Daß dieſe drei ſubſtanziellen Momente, Vater, Sohn und Geiſt, in dem Herrn ebenſo Eins ſind, wie Seele, Leib und Wirkung im Menſchen, beweiſen die Worte des Herrn, in welchen er ſagt, daß er und der Vater Eins ſeyen, daß der Vater in ihm ſey und er im Vater, ſo wie er auch mit dem heiligen Geiſt Eins iſt, wenn der heilige Geiſt das aus dem Herrn vom Vater ausgehende Göttliche iſt [41]). Der heilige Geiſt iſt das göttlich Wahre, oder das Wort, und in dieſem Sinne iſt der Herr ſelbſt der

40) Sohn der Maria iſt der Sohn Gottes nicht zu nennen. *Enormitates in ecclesiam influxerunt ex eo, quod nominent ipsum filium Mariae* (wie die Katholiken) *et non filium Dei*, der Arianismus und zuletzt der Naturalismus. Durch das nicäniſche *figmentum* wird zwar *humanum Domini ad divinum* erhoben, *verum non apud illos, qui per unionem hypostaticam intelligunt unionem sicut inter duos, quorum unus est supra et alter est infra. Sed quid aliud inde resultat, quam quod universa ecclesia christiana pereat, quae unice super cultu Jehovae in humano fundata est, proinde super Deo homine?* A. a. O.

41) Vera christ. rel. S. 129.: *Dum intelligitur, quod divinum patris, quod facit animam, et divinum filii, quod facit corpus, et divinum spiritus sancti, seu divinum procedens, quod facit operationem, sint tria essentialia unius Dei, tunc cadit id in intellectum: est enim Deus pater suum divinum, filius ex patre suum, et spiritus sanctus ex utroque suum, quae quia unius essentiae ac unanima sunt, faciunt unum Deum.*

Geist, aber der heilige Geist ist auch das göttliche Wirken, weil das göttliche Wirken durch das von dem Herrn ausgehende göttlich Wahre geschieht, und das, was ausgeht, gleichen Wesens mit dem ist, von welchem es ausgeht. Zum göttlich Wahren gehört aber auch das Gute, und das Wahre und das Gute verhalten sich zu einander, wie der Glaube und die Liebe, der Glaube ist die Wahrheit, die Liebe das Gute. Durch das göttlich Wahre aus dem Guten, oder den Glauben aus der Liebe wird der Mensch erneuert und wiedergeboren, es ist das Princip aller Tugenden, welche der Herr bei denen wirkt, die an ihn glauben, und sich zu seiner Aufnahme und Einwohnung ihm hingeben [42]).

So fällt bei Swedenborg die Lehre von der Trinität ganz zusammen mit der Lehre von der Person Christi, und es erhellt hieraus, welche hohe Bedeutung in seinem System die Lehre vom Gottmenschen oder von der Menschwerdung Gottes hat. Gehen wir aber weiter zurück, um in das Wesen seiner Theologie noch etwas tiefer hineinzublicken, so sehen wir schon an der Spize seiner Lehre von Gott den Saz, daß Gott Mensch ist, und dieser Saz wird mit dem metaphysischen Begriff Gottes in die engste und unmittelbarste Verbindung gesezt. Weil Gott das Seyn ist, ist er auch Substanz, denn das Seyn, wenn es nicht Substanz ist, ist ein blos vorgestelltes, ein Gedankenwesen (ein ens rationis), die Substanz aber ist ein subsistirendes Wesen, und wer Substanz ist, ist auch Form, denn die Substanz, wenn sie nicht Form ist, ist ein Gedankenwesen; von Gott muß daher beides prädicirt werden, daß er Substanz und Form ist, aber er ist die einzige, erste, die an sich seyende Substanz und Form, und diese Form selbst ist die menschliche, weil Gott

42) Vera christ. rel. Cap. 3. de spiritu sancto et de divina operatione. S. 109 f.

ſelbſt Menſch iſt [43]). Würde man ſich Gott nicht als Subſtanz und Form in dieſem Sinne denken, ſo würde ſich der menſchliche Geiſt die inhaltsleerſte und nichtigſte Vorſtellung von Gott und ſeinem Verhältniß zur Welt und zum Menſchen machen [44]). Swedenborgs ganze Theologie beruht auf der Vorausſezung, daß das Göttliche als ſolches auch das Menſchliche iſt, Gott als Gott der Gottmenſch, eine weitere Entwicklung und Begründung dieſes Sazes gibt er aber nicht [45]), auſſer ſofern er das Weſen Gottes näher ſo be-

---

43) Vera christ. rel. S. 18. Sapientia angelica de divino amore et de divina sapientia. Amſterd. 1763. S. 6.

44) Vera christ. rel. S. 18.: *Nisi de Deo formetur idea, quod sit prima substantia et forma, et de forma ipsius, quod sit ipsa humana, mentes humanae sibi facile inducerent phantasias sicut spectra de ipso Deo, de exortu hominum, et de creatione mundi, de Deo non aliam notionem sibi sumerent, quam sicut de natura universi in suis primis, ita sicut de ejus expanso, aut sicut de inani aut nihilo, de exortu hominum, sicut de confluxu elementorum in talem formam ex fortuito, de creatione mundi, quod origo substantiarum et formarum ejus sit ex punctis et dein lineis geometricis, quae quia nullius praedicationis ita in se non aliquid sunt, apud tales est omne ecclesiae sicut styx aut caligo in tartaro.*

45) Sap. ang. de div. am. S. 6. wird jener Saz auf andere Weiſe ſo motivirt: *In omnibus coelis non alia idea Dei est, quam idea hominis; causa est, quia coelum in toto et in parte est in forma sicut homo, ac divinum, quod est apud angelos, facit coelum, et cogitatio vadit secundum formam coeli, quare aliter cogitare de Deo, angelis impossibile est, inde est, quod omnes illi in mundo, qui conjuncti sunt coelo, similiter de Deo, cum interius in se seu in suo spiritu cogitent. Ex eo, quod Deus sit homo, omnes angeli et omnes spiritus in perfecta forma homines sunt, forma coeli hoc facit, quae in*

ſtimmt, daß er zwiſchen Seyn und Exiſtiren unterſcheidet, und beides in ſeinem Unterſchied als Einheit in Gott ſetzt. Wo Seyn iſt, iſt auch Exiſtiren, das Eine kann nicht ohne das Andere ſeyn, denn das Seyn iſt durch das Exiſtiren, es gibt kein Seyn, das nicht exiſtirt, und kein Exiſtiren, das nicht aus dem Seyn iſt, und weil das Eine nur mit dem Andern und nicht ohne das Andere ſeyn kann, folgt, daß ſie Eins ſind, aber Eins im Unterſchied (distincte unum). Sie ſind im Unterſchied Eins, wie Liebe und Weisheit, die Liebe iſt auch Seyn und die Weisheit Exiſtiren, denn die Liebe kann nur in der Weisheit ſeyn, und die Weisheit nur aus der Liebe, wenn daher die Liebe in der Weisheit iſt, ſo exiſtirt ſie; beide ſind ſo Eins, daß ſie zwar im Gedanken unterſchieden werden können, aber nicht actuell verſchieden ſind, und ebendeßwegen muß von ihnen geſagt werden, daß ſie als unterſchiedene Eins ſind. Das Seyn und das Exiſtiren im Gottmenſchen (in Deo homine) iſt auch eine diſtincte Einheit, wie Seele und Leib, denn die Seele kann nicht ohne ihren Leib ſeyn, und der Leib nicht ohne ſeine Seele, die göttliche Seele des Gottmenſchen iſt als das göttliche Seyn, und der göttliche Leib als das göttliche Exiſtiren zu denken. Daß die Seele ohne den Leib exiſtiren und denken kann, iſt eine falſche Vorſtellung, denn jede menſchliche Seele hat ei-

---

maximis et in minimis est sibi similis. — Plebeja idea in christianismo de Deo est, ut de homine, quia Deus vocatur persona in doctrina trinitatis Athanasiana, at qui supra plebem sapiunt, illi Deum invisibilem pronunciant, quod fit, quia non comprehendere possunt, quomodo Deus ut homo creare potuisset coelum et terram, tum implere universum praesentia sua, et plura, quae non cadere possunt in intellectum, quamdiu ignoratur, quod divinum non sit in spatio. Illi autem, qui solum Dominum adeunt, divinum humanum cogitant, ita Deum ut hominem.

nen geiſtigen Leib, wenn ſie die materielle Hülle, die ſie in der Welt umgab, von ſich geworfen hat. Daß das Seyn nicht das Seyn iſt, wenn es nicht exiſtirt, hat darin ſeinen Grund, daß es ſonſt keine Form hat, und was keine Form hat, hat keine Qualität, und was keine Qualität, iſt nichts. Was aus dem Seyn exiſtirt, iſt Eins mit dem Seyn, weil es aus dem Seyn iſt, beide ſind Eins und das Eine iſt in dem Andern. Ebendarauf beruht nun auch die Wahrheit des Sazes, daß Gott Menſch iſt, und daß er ebendeßwegen exiſtirender Gott iſt, exiſtirend nicht von ſich, ſondern in ſich [46]), wer in ſich exiſtirt, iſt der Gott, aus welchem alles iſt. Aber ungeachtet der Abſolutheit ſeines Seyns und Weſens hat Gott, weil er Menſch iſt, alles, was ein Menſch äuſſerlich und innerlich hat, nur hat er alles auf unendliche Weiſe. Er iſt der ungeſchaffene Menſch, deſſen Bild der geſchaffene iſt, aber auch jeder Engel iſt ein Menſch [47]), und an den Engeln iſt zu ſehen, wie Gott als Menſch der Unendliche iſt, denn wie der ganze aus Myriaden von Engeln beſtehende Himmel in ſeiner allgemeinen Form wie ein Menſch iſt, ſo iſt jeder Engel der Himmel im Kleinen. Auch das hängt mit dieſer Idee Gottes als des Gottmenſchen ſehr eng zuſammen, daß Swedenborg als das Allgemeinſte von allem die Liebe und die Weisheit betrachtet, beide ſind die zwei weſentlichen Principien von allem im Leben des Menſchen, von welchen alles Bürgerliche, Sittliche und Geiſtige abhängt. So ſind ſie nun auch das Weſen Gottes ſelbſt, daſſelbe in Gott, was im Menſchen Verſtand und Wille ſind, in welchen beiden Ver-

46) Er iſt *Deus in se, inde sequitur, quod non dabilis sit Deus a Deo, quia ipsum essentiale divinum, quod est esse et existere in se, non dabile est in illo.* Vera chr. rel. S. 19.

47) *Quantum angelus ex divino recipit, tantum in perfecta forma homo est.* Sap. ang. de div. am. S. 8.

mögen das Göttliche im Menſchen ſeinen Siz hat, auf ſie bezieht ſich alles, denn ſie ſind auch identiſch mit dem Guten und Wahren, alles, was aus der Liebe hervorgeht, heißt gut, alles, was aus der Weisheit, wahr. Beide zuſammen, die Liebe und die Weisheit, die auch wieder ſoviel als Wärme und Licht ſind, machen in ihrem Unterſchied und in ihrer Einheit die Einheit des göttlichen Lebens oder des göttlichen Weſens aus. In ihnen iſt und exiſtirt das Göttliche in ſich, als das Eine abſolute Weſen und Leben, aber die göttliche Liebe und die göttliche Weisheit kann nicht anders ſeyn und exiſtiren, als in Anderem, was von ihnen geſchaffen iſt. Das Weſen der Liebe iſt, daß ſie nicht ſich, ſondern Andere liebt, und ſich mit ihnen verbindet. In Anſehung Gottes aber kann in den Andern, auf die ſich die Liebe bezieht, nichts Unendliches und Göttliches ſeyn, weil er ſonſt in ihnen nicht von Andern geliebt würde, ſondern ſich lieben würde, denn das Unendliche oder Göttliche iſt Eines, wäre es in Andern, ſo wäre er es ſelbſt, und es wäre Selbſtliebe, die in Gott auf keine Weiſe ſeyn kann, ſie kann daher nur bei Andern ſtattfinden, in welchen nichts in ſich Göttliches iſt, alſo nur bei ſolchen, die vom Göttlichen geſchaffen ſind, die Vorausſezung davon aber iſt die unendliche Weisheit in ihrer Einheit mit der unendlichen Liebe, d. h. die göttliche Liebe der göttlichen Weisheit und die göttliche Weisheit der göttlichen Liebe [48]). Aus dieſem Begriff der Liebe, welcher von der gewöhnlichen Beſtimmung, daß die Liebe Gottes nur das abſolute Weſen Gottes ſelbſt zu ihrem Object haben kann, ſehr abzuweichen ſcheint, und einſeitig nur das Moment des Unterſchieds hervorhebt, während doch der Liebende mit dem Andern, mit welchem er ſich Eins wiſſen ſoll, auch wieder an ſich Eins ſeyn muß, iſt nach Swedenborg die Schöpfung des Univerſums, die Subſiſtenz und Erhaltung von Allem durch Gott

48) Sap. ang de div. am. S. 15.

zu begreifen. Alles im ganzen Universum ist von der göttlichen Liebe und göttlichen Weisheit Gottes, des Menschen, geschaffen, alles ist ein Reflex der göttlichen Liebe und der göttlichen Weisheit, und ebendamit auch des gottmenschlichen Wesens Gottes [49]), weßwegen auch alles eine Correspondenz mit dem Menschen hat, so daß der Mensch selbst ein Universum ist. Alles im geschaffenen Universum bezieht sich auf den Menschen, alles steigt teleologisch vom Untersten zum Menschen als zu der höchsten Stufe auf, und die Vollkommenheit des Menschen selbst besteht darin, daß er nicht blos der natürlichen, sondern auch der geistigen Welt angehört. Der Unterschied der natürlichen und der geistigen Welt beruht darauf, daß das Göttliche alle Räume des Universums raumlos erfüllt und in der Zeit auf zeitlose Weise ist. Raum und Zeit sind daher nur die Formen der Natur, der Mensch aber kann sich denkend über sie erheben und das Göttliche ausser Raum und Zeit in seiner Allgegenwart und Ewigkeit erkennen. Tritt der Mensch aus der natürlichen Welt in die geistige, in welcher das Gedachte auch das objectiv Wahre ist, so wird er zum Engel, und der Endzweck der von der göttlichen Liebe und der göttlichen Weisheit regierten göttlichen Vorsehung ist ein Himmel von Engel-gewordenen Menschen, in welchen der Herr die Einheit der Liebe und Weisheit oder des Guten und Wahren ist [50]).

---

49) Sap. ang. de div. am. S. 21. Sap. ang. de divina providentia. Amsterd. 1764. S. 15.

50) Das Verhältniß Gottes zur Welt, oder des Endlichen und Unendlichen bestimmt Swedenborg (Sap. ang. de div. am. S. 16.) näher so: *De creatis et finitis potest dici esse et existere, tum substantia et forma, ut et vita, imo amor et sapientia, sed omnia illa sunt creata et finita; causa, quod dici queant, non est, quod aliquid divinum illis sit, sed quod in divino sint, et quod divinum in*

Das Merkwürdigſte und Speculativſte, was die Swedenborg'ſche Lehre von Gott enthält, iſt unſtreitig die in den

illis sit, omne enim, quod creatum est, in se est inanimatum et mortuum, sed animatur et vivificatur per divinum, quod in illis sit et illa in divino. Divinum non est in uno subjecto quam in alio, sed unum subjectum creatum est aliud quam alterum, non enim dantur duo idem, et inde est aliud continens, ex quo divinum in sua imagine apparet varium. Vgl. Vera chr. rel. S. 71.: *Quod omne creatum sit finitum, est quia a Jehovah Deo omnia per solem mundi spiritualis, qui proxime ambit ipsum, et sol ille est ex substantia, quae ex ipso exivit, cujus essentia est amor, ex illo sole per calorem et lucem ejus creatum est universum a primis ad ultima ejus. — Unum formatum ab altero, et inde facti gradus, tres in spirituali mundo et tres illis correspondentes in naturali mundo. — Per hos gradus factum est, quod omnia posteriora sint receptacula priorum, et haec adhuc priorum, et sic in ordine receptacula primitivorum, ex quibus sol coeli angelici constitit, et sic quod finita sint receptacula infiniti. Vulgatis idea est, quod quia finitum non est capax infiniti, finita non possint receptacula infiniti esse, sed ex illis, quae in operibus meis de creatione tradita sunt, constat, quod Deus infinitatem suam primum finiverit per substantias ex ipso emissas, ex quibus proximus ejus ambitus, qui facit solem mundi spiritualis, existit, et quod deinde per illum solem reliquos ambitus usque ad ultimum, qui ex quiescentibus consistit, perfecerit, et quod sic mundum per gradus plus et plus finiverit.* Eine Schöpfung aus Nichts nahm Swedenborg nicht an. Sap. ang. de div. am. S. 17.: *De nihilo fovetur idea plane nihili, cum tamen ex plane nihilo nihil fit, nec aliquid fieri potest; hoc constans veritas est, quare universum, quod est imago Dei et inde plenum Deo, non potuit nisi quam in Deo a Deo creari; Deus enim est ipsum esse, et ab esse erit, quod est, a nihilo, quod non est, creare*

wöhnlichen Darstellungen seiner Lehre am wenigsten be-
htete Idee, daß Gott an sich Mensch ist [51]). Auf diese
dee kam Swedenborg auf demselben Wege, auf welchem
m so manche Andere in derselben Ansicht vom Wesen Got-
s vorangegangen sind, auf dem mystischen. Die Mystik
t das eigenthümliche Interesse, die Einheit des Göttlichen
d Menschlichen als eine unmittelbare anzuschauen. Sie
nn daher nicht als eine zufällige, erst zeitlich entstandene,
ndern nur als eine an sich seyende betrachtet werden. Für
e Mystik gibt es kein Werden, sondern nur ein Seyn: alles
Werdende und Gewordene hat zu seiner nothwendigen Vor-
ussezung, daß es an sich schon ist, was es auf zeitliche
Weise wird. Ohne die unmittelbare Einheit des Göttlichen
d Menschlichen erscheint der Mystik das Wesen Gottes als
ne inhaltsleere Abstraction, welche für das religiöse Be-
ußtseyn keine lebendige Wahrheit hat, weßwegen sich auch
er die Art und Weise, wie sich Swedenborg diese an sich
yende gottmenschliche Einheit dachte, nichts weiter sagen
ßt, als daß für ihn darin erst die Idee Gottes ihren wahr-

quod est, est prorsus contradictorium. Sed usque creatum in Deo a Deo non est continuum ab ipso, nam Deus est esse in se et in creatis non est aliquid esse in se, si in creatis foret aliquid esse in se, foret id continuum a Deo, et continuum a Deo est Deus. Was ist also die Welt in ihrem Verhältniß zu Gott? Ist sie nicht aus Nichts geschaffen, so kann sie an sich nur aus Gott seyn, weil es aber keinen Gott ausser Gott gibt, ist sie, obgleich an sich göttlich, das Andere von Gott, d. h. sowohl *in Deo* als *a Deo* geschaffen. Swedenborg lehrt also eine immanente Einheit Gottes und der Welt.

51) Bei Möhler (Symbolik. Dritte Aufl. 1834. S. 580.) ist dieser Punct gar nicht hervorgehoben, bei Haug (die Lehre der neuen Kirche, Studien der ev. Geistlichkeit Württ. Bd. XIV. I. 2. 1842.) wenigstens nicht genauer beachtet (vgl. 1. S. 105. 2. S. 14.).

haft concreten Inhalt hatte [52]). Wie Swedenborg in ſo Manchem beſonders mit Servet zuſammentrifft, ſo ſtimmt er mit ihm auch in dem Saze überein, daß Gott an ſich Menſch, oder, wie Servet gewöhnlich ſich ausdrückt, Fleiſch iſt. Dieſe an ſich ſeyende Identität Gottes und des Menſchen wird von beiden durch die Begriffe Wort und Licht vermittelt. Indem Swedenborg das unendliche Weſen Gottes als das an ſich Gute und Wahre beſtimmte, iſt ihm das Wahre auch das Wort und das Licht, und als ſolches auch das ewige Göttlich-menſchliche. Servet hielt in ſeinem Saze: olim verbum, nunc filius, die beiden Begriffe Wort und Sohn ſtreng auseinander, auch Swedenborg bezog, wie ſchon bemerkt worden iſt, den Begriff des Sohnes Gottes auf die in der Zeit erfolgte Menſchwerdung Gottes, aber er ſprach doch auch wieder von einem ewigen Sohn Gottes und unterſchied das

52) Es iſt bemerkenswerth, welche nahe Berührung, beſonders in dieſer Beziehung, die Lehre Swedenborgs mit der Lehre der pſeudoclementiniſchen Homilien hat. Auch nach der leztern hat Gott eine Geſtalt und muß eine Geſtalt haben, weil er ſonſt weder gedacht noch geliebt werden könnte (Gnoſis S. 328. 330.). Man vgl. hiemit beſonders folgende Stelle der Arcana coelestia (ed. J. F. J. Tafel, Tub. 1833.) §. 6700.: *Sciunt*, ſagt hier Swedenborg von denen, welche, *quia divinum sub humana forma adorant, Dominum adorant, quod nemo conjungi divino fide et amore possit, nisi divinum in forma sit, quam aliqua idea comprehendant, si non in forma dissiparetur idea, sicut visus in universo.* Auch alle Glieder hat Gott nach jenen Homilien, Augen, Ohren u. ſ. w. Noch concreter ſagt Swedenborg (Sap. ang. de div. am. S. 8.): *Quia est homo (Deus), est ipsi corpus, et omne, quod corporis est, ita est ipsi facies, pectus, abdomen, lumbi, pedes, nam absque illis non foret homo, et quia ipsi illa sunt, etiam sunt ipsi oculi, aures, nares, os, lingua, tum etiam, quae intra sunt in homine, ut cor et pulmo etc.* Vgl. Th. I. S. 189.

Gute und Wahre, wie Vater und Sohn. Beide ſind von Ewigkeit aufs innigſte mit einander verbunden und in einander, ſo daß der Vater im Sohn und der Sohn im Vater iſt, und dieſe Einheit des Vaters und Sohns iſt es, wodurch Gott an ſich Menſch iſt, ſie iſt das gottmenſchliche Weſen Gottes, das divinum humanum [53]). Um ſo mehr aber

53) Man vgl. hierüber beſonders die Arc. coel. §. 2803. *In Jehovah seu Domino nihil est nisi infinitum, et quia infinitum non capi potest aliqua idea, modo quod sit esse et existere omnis boni et veri, seu ipsum bonum et ipsum verum, ipsum bonum est pater et ipsum verum est filius. — Et quia divinum bonum nusquam esse et existere potest absque divino vero, sed unum in altero mutuo et vicissim, inde manifestum est, quod conjugium* (eine Syzygie) *divinum fuerit ab aeterno, hoc est filius in patre et pater in filio, ut ipse Dominus docet apud Johannem* (17, 5. 24.), *sed divinum humanum, quod fuit natum ab aeterno, nascebatur etiam in tempore, et quod natum in tempore, et glorificatum, idem est.* A. a. O. §. 3195.: *Quod ipsam lucis originem concernit, fuit illa ab aeterno a solo Domino, nam ipsum divinum bonum, et divinum verum, ex quo lux, est Dominus, divinum humanum, quod ab aeterno (Joh. 17, 5.), fuit ipsa illa lux.* Auch den *internus homo* nennt Swedenborg dieſes *divinum humanum*, indem er ihn von dem menſchlich geborenen Sohn Gottes unterſcheidet. In den Arc. coel. §. 1733. bemerkt er zu der Stelle 1. Moſ. 14, 19.: *Quod hic Deus altissimus, possessor coelorum et terrae, significet interni hominis conjunctionem cum interiori et exteriori apud Dominum, constare potest ex eo, quod Dominus quoad internum hominem fuerit ipse Jehovah et quia internus homo seu Jehovah duxit et instruxit externum, ut pater filium, ideo dicitur quoad externum hominem respective ad Jehovam filius Dei, at respective ad matrem filius hominis; internus Domini homo, qui ipse Jeho-*

fragt ſich, wie dieſes ewige Menſchſeyn Gottes ſich zu ſeiner zeitlichen Menſchwerdung verhält, der ewige Sohn Gottes zu dem in der Zeit geborenen? Dieſes Verhältniß beſtimmt Swedenborg im Allgemeinen ſo: Was Gott an ſich war, habe er auch actuell werden müſſen [54]). Weil alſo die Idee der Menſchheit in dem an ſich ſeyenden Weſen Gottes noch nicht vollkommen realiſirt war, mußte ſie in der zeitlich geſchehenen Menſchwerdung Gottes zu ihrer vollen Realität gelangen. Dieß ſcheint vorauszuſezen, daß Gott, auch abgeſehen von der Sünde der Menſchen, Menſch werden mußte, daß die Menſchwerdung nicht durch den Zweck der Erlöſung, ſondern das Weſen Gottes ſelbſt bedingt iſt. Doch ſezt Swedenborg den Zweck der Menſchwerdung auch in die Erlöſung. Weil die Menſchen auf andere Weiſe nicht erlöst werden konnten, wurde Gott Menſch, und zwar auf menſchliche Weiſe geborener Menſch, weil er anders als auf dieſe Weiſe Sünden und Uebel nicht auf ſich nehmen konnte [55]). Das Göttliche und das Böſe können in keine unmittelbare Berührung

---

vah, est, qui hic dicitur Deus altissimus, et antequam conjunctio plenaria seu unio facta, dicitur possessor coelorum et terrae, hoc est, possessor omnium, quae apud interiorem (der *homo rationalis*) *et exteriorem* (der *sensualis* oder körperliche Menſch) *hominem, qui hic per coelos et terram intelliguntur.*

54) Arc. coel. §. 5110.: *Placuit Jehovae se sistere actualiter, qualis est, et qualis apparet in coelo, nempe sicut divinus homo.* §. 5663.: *Ipsum divinum voluit divinum humanum actualiter per susceptum humanum in mundo sibi unire; hoc et illud est Dominus.* In derſelben Beziehung iſt (Vera chr. rel. S. 59.) von einem *actualiter homo fieri* die Rede.

55) Arc. coel. §. 1572.: *In se derivare iniqua et mala, nisi per viam hereditariam* (d. h. auf dem Wege der Geburt) *nusquam fieri potest.*

kommen, um daher das Böse mit eigenen Kräften zu überwinden, was durchaus kein Mensch konnte noch kann, und so allein die Gerechtigkeit zu werden, wollte er geboren werden, wie ein anderer Mensch, denn sonst wäre es nicht nothwendig gewesen, daß er geboren wurde, da der Herr das menschliche Wesen auch ohne die Geburt annehmen konnte, wie er es denn auch zuweilen annahm, wann er der Urkirche und den Propheten erschien; dazu aber, um auch das Böse anzuziehen, gegen dasselbe zu kämpfen und es zu überwinden und so in sich das göttliche Wesen mit dem menschlichen zu verbinden, ist er in die Welt gekommen, so jedoch, daß er kein wirkliches oder eigenes Böse hatte [56]). Hieraus ist aber zugleich zu sehen, daß wenn auch Gott zur Erlösung der Menschen Mensch wurde, doch der eigentliche Zweck der Menschwerdung nicht sowohl die Erlösung der Menschen, als vielmehr die vollkommene Einigung des Menschlichen mit dem Göttlichen war. Weil diese nicht möglich war, ohne daß Gott in die ganze Tiefe des menschlichen Wesens einging, also auch das dem Menschlichen anhängende Böse annahm, was nur durch die menschliche Geburt geschehen konnte, mußte Gott auf diese Weise wahrer wirklicher Mensch werden. Weil also, wenn einmal Gott und Mensch Eins sind, diese Einheit auch eine wahrhaft concrete seyn muß, ist Gott Mensch geworden, woraus von selbst folgt, daß, warum Gott Mensch geworden ist, nur daraus erkannt werden kann, warum er an sich Mensch ist. An sich aber ist Gott Mensch, weil es, ohne daß Gott Mensch ist, keinen wahren Begriff Gottes gibt. Ist also Gott, so muß es auch einen Begriff Gottes geben, ein Wissen Gottes, ein dem Wesen Gottes adäquates Gottesbewußtseyn, was in der Swedenborg'schen Lehre von Gott auch darin liegt, daß Gott sowohl das Gute als das Wahre ist, als das Wahre ist Gott auch das Wort,

56) A. a. O.

ſtellt [59]), ſo ſieht man hier recht deutlich, wie ihm die ganze Geſchichte der göttlichen Offenbarung ein immanenter, durch

---

59) Vera chr. rel. S. 69. führt Swedenborg den Saz: *Quod Deus assumserit humanum secundum divinum suum ordinem*, ſo aus: *In paragrapho de divina omnipotentia et omniscientia ostensum est, quod Deus una cum creatione introduxerit ordinem tam in universum, quam in omnia et singula ejus, et quod ideo Dei omnipotentia in universo et in omnibus et singulis ejus secundum leges sui ordinis procedat et operetur. Nunc quia Deus descendit, et quia ipse est ordo, non potuit aliter, ut actualiter etiam homo fieret, quam concipi, gestari in utero, nasci, educari, et successive scientias addiscere, per illas in intelligentiam et sapientiam introduci, quapropter quoad humanum fuit infans sicut infans, puer sicut puer et sic porro cum sola differentia, quod citius, plenius, perfectius, quam alii progressionem illam perfecerit. — Hoc factum est, quia divinus ordo est, ut homo se ipsum praeparet ad receptionem Dei, et sicut se praeparat, ita Deus in illum, ut in suum habitaculum et domum intret, et praeparatio illa fit per cognitiones de Deo, et de spiritualibus, quae ecclesiae sunt, et sic per intelligentiam et sapientiam; nam lex ordinis est, quod quantum homo accedit et appropinquat ad Deum, quod faciet prorsus sicut a se, tantum Deus accedat et appropinquet ad hominem, et in medio ejus se conjungat cum illo: Dominus secundum hunc ordinem usque ad unionem cum suo patre progressus.* Alles kann alſo nur ſucceſſiv, in der durch die Sache ſelbſt beſtimmten Ordnung geſchehen. Das Objective und das Subjective müſſen in dem adäquaten Verhältniß zu einander ſtehen. Das Objective kann nur in dem dafür empfänglichen ſubjectiven Bewußtſeyn ſubjectiv werden, und das Subjective hat ſeine Realität nur im Objectiven. Daß Gott an ſich die Ordnung iſt, die göttliche Allmacht keine abſolute und willkürliche, ſondern eine geordnete und geſezmäßige iſt, wird von Swedenborg

die innere Nothwendigkeit seiner Momente sich fortbewegender Proceß ist, und zwar der Proceß des sich aus sich selbst entwickelnden Gottesbewußtseyns, das seine Spize nur darin haben konnte, daß das göttliche Wesen in der unmittelbaren Gegenwart und Wirklichkeit des menschlichen Bewußtseyns die Gestalt des Selbstbewußtseyns hatte [60]). Das Werk des auf diese Weise menschgewordenen Erlösers war die Ueberwindung der Macht der Hölle [61]), überwunden werden aber

---

mit allem Nachdruck geltend gemacht (Vera chr. rel. S. 43.). Wie sich nun auch dazu das Wunder der übernatürlichen Geburt verhalten mag, die Hauptsache bleibt immer, was durch die Thatsache als die Voraussezung vermittelt ist, daß diese Einheit und des Menschen zu einer gewußten Wahrheit geworden ist, was sie nicht mit Einem Male, gegen die Ordnung der Natur, sondern nur in dem ganzen Zusammenhang der fortschreitenden Entwicklung werden konnte.

60) *Inde nunc est*, sagt Swedenborg (Arc. coel. §. 5110.), nachdem er die ganze Reihe der Formen der werdenden Menschwerdung bis zur Wirklichkeit derselben aufgeführt hat, *quod unusquisque de ipso divino cogitare possit ut de homine.*

61) Recht manichäisch schildert Swedenborg diesen Kampf (Doctr. novae Hieros. de Domino S. 35.): *Dominus ex propria potentia pugnavit contra omnia inferna et illa prorsus domavit et subjugavit, et per id, quod simul glorificaverit humanum suum, illa in aeternum domata et subjugata tenet. Inferna enim ante Domini adventum usque ad illam altitudinem succreverunt, ut ipsos angelos coeli inciperent infestare* (auch an Ideen des Origenes wird man dabei erinnert, vgl. Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 44.), *et similiter omnem hominem venientem in mundum et exeuntem ex mundo: quod inferna in talem altitudinem succreverint, erat causa, quia ecclesia prorsus devastata fuit, et homines mundi ex idololatriis in meris falsis et malis fuerunt, et ex hominibus sunt inferna: inde fuit, quod nisi Dominus in mundum venisset, nemo hominum potuisset salvari.*

konnte ſie nur dadurch, daß die Menſchheit in der thatſächlichen Wirklichkeit des Gottmenſchen das immanente Bewußtſeyn ihrer Einheit mit Gott gewann, und ihr dieſes Bewußtſeyn nun nie mehr völlig entſchwinden konnte; denn wenn auch die Kirche ſich aufs neue in Nacht verkehrte, ſo geſchah es nur dazu, daß ihr ein neuer Morgen anbrach, daß es nun erſt zum völligen, alle Schranken aufhebenden Durchbruch der geiſtigen Welt durch die ſinnliche kam, und in der Lehre der neuen Kirche dem Menſchen der volle geiſtige Sinn der göttlichen Wahrheit aufging. Dieſer geiſtige Sinn ſchloß ſich in dem von Swedenborg erklärten Worte der Schrift auf, und die Swedenborg'ſche Schrifterklärung iſt ſo eigentlich die Vollendung des ganzen Proceſſes, in welchem Gott Menſch wird. Da es ſich in dieſem ganzen Proceſſe nicht ſowohl darum handelt, daß Gott erſt Menſch wird, da er es ja an ſich ſchon iſt, von Ewigkeit, als vielmehr nur darum, daß er in ſeiner gottmenſchlichen Einheit erkannt wird, oder daß er, was er an ſich iſt, auch für das Bewußtſeyn iſt (für das Bewußtſeyn des Geiſtes, in welchem er ſelbſt erſt wahrhaft zum Geiſt, zum ſelbſtbewußten Geiſte wird), ſo iſt hier der Punct, auf welchem ſogleich klar wird, in welchem engen Zuſammenhang Swedenborg's Lehre von der Schrift mit ſeiner Lehre von der Perſon Chriſti, oder vom Gottmenſchen ſteht. Beide fallen im Grunde zuſammen, da der Inhalt und Gegenſtand beider daſſelbe iſt; das Object der Lehre von der Schrift iſt das Wort, daſſelbe Wort, das als das göttlich Wahre der Sohn iſt, und in Verbindung mit dem göttlich Guten Gott, ſofern Gott als Gott auch Menſch iſt. Das Wort iſt der Herr ſelbſt, und wegen dieſer Identität des Herrn und des Worts iſt der Herr der alleinige Inhalt des Worts, ſo daß alles und jedes im Worte ſich auf den Herrn bezieht [62]). Um aber dieſen Inhalt des Worts in der Schrift

62) Doctr. novae Hieros. de Domino S. 6.: *Quod Dominus*

zu erkennen, die ſtete Beziehung der Schrift auf den Herrn zu finden, muß man wiſſen, daß das Wort der Schrift nicht blos einen natürlichen, ſondern auch einen geiſtigen Sinn hat. Wie Gott herabſtieg, um im Sohne actuell Menſch zu werden, ſo ſteigt auch das Wort, das von dem Herrn ausgehende Göttliche, das der Herr ſelbſt iſt, durch drei Stufen zu den Menſchen herab, als himmliſches, geiſtiges und natürliches. Dieſes dreifache Wort entſpricht den drei von Swedenborg unterſchiedenen Welten, der himmliſchen, geiſtigen und natürlichen. In der erſten Welt ſind die himmliſchen Engel, deren Princip das Gute der Liebe iſt, in der zweiten die Engel, deren Princip das Wahre und das Denken iſt, in der dritten, dem göttlich Natürlichen, ſind die

---

dicatur verbum, parum in ecclesia intelligitur, sed dicitur verbum, quia verbum significat divinum verum, seu veram sapientiam, et Dominus est ipsum divinum verum seu ipsa divina sapientia, quare etiam vocatur lux. — Nam quia verbum est divina sapientia divini amoris, sequitur, quod sit ipse Jehovah, ita Dominus, a quo omnia facta. — Quod sit idem verbum, quod manifestatum est per Mosen et prophetas, et per Evangelistas, quod hic in specie intelligitur, manifeste constare potest ex eo, quod illud sit ipsum divinum verum, ex quo omnis sapientia est angelis et intelligentia spiritualis hominibus, est enim idem hoc verbum, quod est apud homines in mundo, etiam apud angelos in coelis, at in mundo apud homines est illud naturale, in coelis autem est spirituale, et quia est divinum verum, est etiam divinum procedens, et hoc non modo est a Domino, sed etiam est ipse Dominus. Quia illud est ipso Dominus, ideo omnia et singula verbi de solo ipsa scripta sunt. — Quod ita sit, nemo adhuc viderat, sed usque omnis id videre potest, modo id scit, et dum legit, id cogitat, ac insuper scit, quod in verbo non modo sit sensus naturalis, sed etiam spiritualis.

Menſchen, dieſe drei Welten verhalten ſich zu einander, wie Anfang, Mitte und Ende, das Ende aber oder das Lezte iſt, obgleich es das Unterſte iſt, die Vollendung des Ganzen, die vollkommenſte Selbſtoffenbarung Gottes [63]), in welcher Gott auf ſinnliche Weiſe Menſch wird, im Lezten alſo ſchließt ſich erſt das Ganze in ſich ſelbſt zuſammen, was ſich nur daraus erklären läßt, daß nur in der dritten Welt das eigentliche Subject für die göttlich geoffenbarte Wahrheit iſt [64]),

63) Doctr. novae Hieros. de scriptura sacra. Amſterd. 1763. S. 5.: *A Domino procedit coeleste, spirituale et naturale, unum post alterum. Coeleste dicitur, quod procedit ex divino amore ipsius et est divinum bonum, spirituale dicitur, quod procedit ex divina sapientia ipsius, id est divinum verum, naturale est ex utroque, est illorum complexus ex ultimo. — Divinum, quod a Domino ad homines descendit, per tres illos gradus descendit, et cum descenderat, tres illos gradus in se continet: omne divinum tale est; ideo quando est in suo ultimo gradu, est in suo pleno. Tale est verbum. Hoc in ultimo suo sensu est naturale, in interiori est spirituale, ac in intimo est coeleste et est divinum in unoquovis. — Discrimen inter hos gradus nec sciri potest, nisi sciatur correspondentia, nam tres illi gradus inter se prorsus distincti sunt, sicut finis, causa et effectus, aut sicut prius, posterius et postremum, et unum faciunt per correspondentias, naturale enim correspondet spirituali et quoque coelesti. — Quoniam verbum interius est spirituale et coeleste, ideo per meras correspondentias conscriptum est, et quod scriptum est per meras correspondentias, hoc in sensu ultimo scriptum est tali stylo, quali apud prophetas et apud evangelistas, qui tametsi apparet vulgaris, usque ille sapientiam divinam et omnem angelicam in se recondit.*

64) Hiemit erledigt ſich einfach das Bedenken Haubers (Swedenborg's Anſicht von der heiligen Schrift. Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1840. 4tes H. S. 72.): „Wie kann Swedenborg die

der Mensch, sofern er in der natürlichen Welt, in welcher er ist, das Bewußtseyn der geistigen und himmlischen in sich hat. Da es nun ein dreifaches Wort gibt, oder einen zweifachen Sinn des Worts, einen geistigen und natürlichen, so muß es auch eine zweifache Schrifterklärung geben, eine buchstäbliche und eine allegorische, welche leztere, wie bekannt ist, bei Swedenborg eine sehr wichtige Rolle spielt. Sie ist auch bei Swedenborg, wie sonst, die vermittelnde Form für einen Inhalt, welcher nicht aus der Schrift herausgenommen, sondern vielmehr nur in sie hineingelegt ist. Die Schrift wird durch diese Behandlungsweise eine bloße Form für Ideen, welche ihrem wörtlichen Sinn völlig fremd sind, sie verliert ihre unmittelbare Realität und ihr eigentlicher Körper wird, indem er zu einer blos äusserlichen Hülle wird, in ein doketisches Scheinbild verwandelt. Wenn daher Swedenborg das Wort der Schrift vom Himmel herabkommen läßt, so ist nach seiner Lehre das, was herabkam, nicht das äussere Wort der Schrift, sondern nur der Inhalt, welchen er nach seiner Erklärungsweise in der Schrift zu finden wußte, und es kann sogar nur als zufällig erscheinen, daß ihm das Vermittelnde für diesen Inhalt gerade die Schrift ist, da das Bewußtseyn dieses Inhalts sich an die Schrift nur anknüpft, nicht aber durch sie erst geweckt wird. Sie ist also nur die äussere Form, durch deren Vermittlung der unabhängig von ihr vorhandene Inhalt in seiner concreten Gestalt sich für das Bewußtseyn herausstellt, und es ist demnach hieraus zu sehen, wie es nach Swedenborg zu verstehen ist, wenn er das Wort der Schrift als das vom Himmel herabgekommene Wort betrachtet. Das ewige Wort verhält sich zum Worte der Schrift

---

Menschheit als Unterlage der Himmel ansehen, weil bei ihr das Wort sey, wenn doch seine Himmel das Wort in festeren Schriftzügen haben, und vor den Menschen in reinerer Gestalt haben?"

nes Weſens ſteht er am meiſten in dem gemeinſamen Bewußtſeyn ſeiner Zeit. Aber auch ſelbſt die ſo eigenthümliche Form ſeiner Lehre, das rein ſubjective Gepräge, das ihr ſeine ſo räthſelhafte Individualität aufgedrückt hat, iſt nicht auch dieß, wenn wir es aus dem allgemeinen Geſichtspunct ſeiner Zeit betrachten, eine Erſcheinung, in welcher ſich das jene Zeit überhaupt beherrſchende Princip der Subjectivität in einem neuen Reflex abſpiegelt, um auch in dieſer Form ſein Recht zu behaupten? So ſteht er, wenn wir alles zuſammennehmen, wie er ſeiner Zeit ſowohl angehört, als auch in ſo hohem Grade mit ihr contraſtirt, und in der ganzen Form ſeiner ſo eigenthümlichen, wie aus einer höhern Welt herabgekommenen Erſcheinung einen unendlich reichen und tiefen Inhalt in ſich trägt, welcher gleichſam noch auf einen Dollmetſcher wartet, der ihn in menſchliche Worte und Begriffe umzuſezen vermag, als eine ächt prophetiſche Geſtalt in ſeiner ſolcher Propheten bedürfenden Zeit.

Dritter Abſchnitt.

Die gegenſeitige Durchdringung der Philoſophie und der Theologie.

Erſtes Kapitel.

Der Uebergang aus der endlichen Subjectivität in das abſolute Selbſtbewußtſeyn. Kant und Fichte.

Was ſich uns aus der Entwicklungsgeſchichte des Dogma dem zunächſt vorangehenden Abſchnitt als Reſultat ergibt, der Uebergang deſſelben aus ſeiner unmittelbaren Objectität in das rein ſubjective Bewußtſeyn. Der Glaube an s Dogma, die ſchlechthinige Vorausſezung, daß es als ein mittelbar gegebenes alle objective Wahrheit in ſich habe, t ſeinen Haltpunct im Bewußtſeyn verloren, das Subject rhält ſich indifferent zu ihm und ſieht in ſeinem Inhalt r etwas ihm Fremdes und Aeuſſerliches. Soll das auf ſe Weiſe gelöste Band der Einheit des Dogma mit dem ubject wieder geknüpft werden, ſo kann es nur dadurch ſchehen, daß das Subject aus ſich ſelbſt ein neues Intere e für daſſelbe gewinnt, und es in ſeinem eigenen Intereſſe m denkenden Bewußtſeyn näher zu bringen weiß. Das ubject aber, das dem Dogma gegenüber in ſeinem Rechte h zu fühlen und ſeiner ſubjectiven Freiheit ſich bewußt zu rden beginnt, iſt zunächſt nur das endliche, und es ſind her nur zufällige, äuſſerliche, endliche Beziehungen, in

welchen es ſich mit dem Dogma Eins wiſſen kann. Was mit den Reflexionen und Kategorien des natürlichen Verſtandes, den gegebenen Geſezen der Erfahrung am meiſten übereinſtimmt, oder den nächſten ſittlichen Intereſſen der menſchlichen Natur, insbeſondere dem ſo natürlichen Triebe nach Glückſeligkeit die beſte Befriedigung gewährt; gilt auch als das höchſte Kriterium der Wahrheit. Empirismus, Eudämonismus, Popularphiloſophie ſind mit Recht die Prädicate, mit welchen man die allgemeine, zwiſchen Wolf und Kant herrſchende, alles in das unmittelbare, ſinnlich empiriſche Bewußtſeyn auflöſende, Zeitanſicht zu bezeichnen pflegt. Es fehlt dem Subject in ſeiner Endlichkeit entweder noch ganz an dem Bewußtſeyn des abſoluten Inhalts der Idee, oder wo es ſich eines ſolchen bewußt wird, ſteht er wenigſtens noch völlig unvermittelt da.

Die nothwendige Vorausſezung, unter welcher allein das Subject von ſeiner Endlichkeit frei werden kann, iſt das Wiſſen um ſeine Endlichkeit. In dem Wiſſen um ſeine Endlichkeit ſtellt ſich das Subject über ſeine Endlichkeit, es geht in demſelben in ſich ſelbſt zurück, um die Schranken ſeiner Endlichkeit zu durchbrechen, und ſich über ſie zum Abſoluten zu erheben. Dieß iſt der Standpunct der Kant'ſchen Philoſophie, welche, indem ſie ihrem Princip nach nichts anderes ſeyn will, als eine Kritik der reinen Vernunft, ebendarin ihre Epoche machende Bedeutung hat. Als Kritik des Erkennens zerſtörte ſie das Syſtem der tranſcendenten Metaphyſik, das die Leibniz-Wolf'ſche Philoſophie in ihrem Dogmatismus aufgeführt hatte, dadurch, daß ſie zeigte, es fehle dieſem Wiſſen, in welchem ſich die ſubjective Vernunft von ihrem endlichen Standpunct aus objectivirt hatte, alle objective Realität, das Seyn, das dieſes Wiſſen zu ſeinem Object habe, ſey nicht das an ſich ſeyende, ſondern nur ein vorgeſtelltes, inhaltsleeres, und könne kein anderes ſeyn, weil ja die Begriffe und Kategorien, mit welchen man bisher das

Gebiet des Ueberſinnlichen ſo ſicher ausmeſſen und beſtimmen zu können glaubte, ihrer Natur nach nicht auf das Ueberſinnliche gehen, ſondern nur auf den Kreis der gegebenen ſinnlichen Erfahrung zu beſchränken ſeyen, ſomit überhaupt das Ueberſinnliche für das menſchliche Erkenntnißvermögen völlig tranſcendent ſey. Seiner Endlichkeit konnte das Subject nicht ſtärker überführt werden, als wenn ihm nachgewieſen wurde, daß es ſich mit ſeinem Wiſſen und Erkennen einzig nur an die gegebene Erfahrung zu halten habe, in der Art und Weiſe aber, wie dieſer Beweis durch die kritiſch-dialectiſche Methode geführt wurde, bethätigte ſich das Denken als ſeine eigene immanente Bewegung, als die reine, ſich ſelbſt producirende Thätigkeit. In dem Reſultat, das ſich auf dieſem Wege ergab, in dem Kant'ſchen Dualismus des Dings an ſich und des Bewußtſeyns, ſind die Objectivität des Seyns und die Subjectivität des Denkens in die größte Spannung zu einander geſezt. Alles, was die gewöhnliche Anſicht als die objective Beſtimmtheit der Dinge an ſich betrachtet, wird dieſen ſelbſt, da die Erfahrung nur Erſcheinungen vor ſich hat, durch welche wir nicht die Dinge, wie ſie an ſich ſind, erkennen, abgeſprochen, um alle dieſe Beſtimmungen in das ſubjective Bewußtſeyn herüberzunehmen und in ihnen demſelben einen aprioriſchen Inhalt zu vindiciren, ein Allgemeines und Nothwendiges, deſſen Quelle nicht die Erfahrung iſt, da es als das aller Erfahrung Vorangehende ſelbſt die nothwendige Vorausſezung iſt, unter welcher allein eine Erkenntniß durch die Erfahrung möglich iſt. Auf dieſem Wege erhob ſich die kritiſche Philoſophie zu ihrem Idealismus, deſſen höchſtes Princip das Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn iſt: alle Objectivität iſt nur eine durch das Bewußtſeyn vermittelte, und alles Wiſſen hat ſeine Wahrheit nur darin, daß es für das Ich und durch das Ich iſt. Das Bewußtſeyn weiß ſich ſo als die abſolute Macht über alles Gegebene, indem aber dieſer kritiſche Idealismus über

den Dualismus des Dings an ſich und des Bewußtſeyns nie hinwegkommen konnte, und immer darüber ungewiß bleiben mußte, ob nicht hinter dem unbekannten Ding an ſich eine ganz andere, vom Bewußtſeyn unabhängige, Objectivität liege, hatte er ebendarin, in dem ihm ſtets anhaftenden Bewußtſeyn ſeiner Subjectivität, die Schranke ſeiner Endlichkeit und Negativität. Allein nur um ſo ſtärker trieb dieſes Bewußtſeyn einer noch nicht überwundenen Schranke das in ſeinem Selbſtbewußtſeyn erſtarkte und ſeiner Unbedingtheit ſich bewußt gewordene Ich von der einen Seite auf die andere, von der theoretiſchen auf die practiſche. Was der theoretiſchen Vernunft immer wieder abgeſprochen werden mußte, das Vermögen des Abſoluten zu ſeyn und die objective Wahrheit einer überſinnlichen Welt feſtzuſtellen, wurde nur um ſo nachdrücklicher der practiſchen, als dem Vermögen der unbedingten practiſchen Geſezgebung, des abſoluten Sittengeſezes, zuerkannt. Das unbedingte moraliſche Sollen, der ſchlechthin gebietende kategoriſche Imperativ, welcher in der practiſchen Vernunft zum Bewußtſeyn kommt, iſt das Abſolute ſelbſt, und alle Wahrheiten der überſinnlichen Welt, deren Erkenntniß die ältere Metaphyſik auf die theoretiſche Vernunft gründete, ſollten ihre Realität nur in dem Abſoluten der practiſchen Vernunft haben. Dieſe Trennung der practiſchen Vernunft von der theoretiſchen, um die practiſche zur abſoluten Autonomie zu erheben, iſt ſowohl das Großartige der Kant'ſchen Philoſophie als ihr weſentlicher Mangel. Derſelbe Gegenſaz, welchen Wolf in das Weſen Gottes ſezte, ſofern Gott auf der einen Seite zwar für die Vernunft in der natürlichen Theologie völlig erkennbar, auf der andern aber, auf derjenigen, die nur Gegenſtand einer übernatürlichen und übervernünftigen Offenbarung iſt, für die Vernunft ganz tranſcendent ſeyn ſoll, wird von Kant in die theoretiſche und practiſche Seite der Vernunft geſezt, wie wenn die Vernunft, die doch als theoretiſche, wie als practiſche, eine und dieſelbe

Vernunft ist, auf eine so unnatürliche Weise in sich gespalten seyn könnte. In der Kant'schen Philosophie selbst ist dieser Gegensaz nur eine andere Form des Gegensazes zwischen dem Ding an sich und dem Bewußtseyn, und es besteht daher der wesentliche Character der Kant'schen Philosophie eben darin, daß sie, während sie auf der einen Seite in dem Bewußtseyn des Subjects die Absolutheit ihres Princips erkennt, auf der andern in einen Dualismus hineingestellt bleibt, über welchen sie, ohne über ihre Principien hinauszugehen, nicht hinwegkommen kann.

Die Wahrheit sowohl, als die Einseitigkeit der Kantischen Philosophie tritt kaum in einem andern Puncte so klar hervor, als in derjenigen Lehre, welche die Grundlage unserer beiden Dogmen ist, der Lehre von Gott. Dem Dogmatismus der alten Metaphysik, dessen Mittelpunct hauptsächlich die Beweise für das Daseyn Gottes waren, ist die Kant'sche Kritik derselben [1]) auf eine so glänzende Weise entgegengetreten, daß sie auf immer allen Credit verloren zu haben schienen. Und doch zeigt gerade diese berühmte Kritik zugleich am besten die Einseitigkeit und Endlichkeit des Kantischen Standpuncts. Das Hauptmoment der Kant'schen Kritik des ontologischen Arguments ist die strenge Unterscheidung der Existenz eines Begriffs von den Prädicaten desselben. Das Seyn ist, wie Kant zeigt, kein reales Prädicat, kein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dings hinzukommen kann, es ist die bloße Position eines Dings, oder gewisser Bestimmungen an sich. Nehme ich das Subject Gott mit allen seinen Prädicaten, und sage Gott ist, so seze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott hinzu, sondern ich seze nur das Subject an sich selbst mit allen seinen Prädicaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf den Begriff. Beide enthalten dasselbe, und

1) Kritik der reinen Vernunft. Fünfte Aufl. 1799. S. 620 f.

es kann daher zu dem Begriff, der blos die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich den Gegenſtand als ſchlechthin gegeben denke, nichts weiter hinzukommen. Das Wirkliche enthält ſo nicht mehr als das blos Mögliche, aber bei der Wirklichkeit iſt der Gegenſtand nicht blos in meinem Begriff analytiſch enthalten, ſondern er kommt zu meinem Begriff ſynthetiſch hinzu. Der Begriff von einem Gegenſtand mag enthalten, was und wie viel er will, wir müſſen erſt aus ihm herausgehen, um ihm die Exiſtenz zu ertheilen. Bei Gegenſtänden der Sinne geſchieht dieß durch den Zuſammenhang mit irgend einer Wahrnehmung nach empiriſchen Geſezen, aber für Objecte des reinen Denkens iſt kein Mittel, ihr Daſeyn zu erkennen, weil es zugleich a priori erkannt werden müßte, unſer Bewußtſeyn aller Exiſtenz aber gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Exiſtenz außer dieſem Felde kann zwar nicht ſchlechterdings für unmöglich erklärt werden, ſie iſt aber eine Vorausſezung, die wir durch nichts rechtfertigen können. So ſchließt daher Kant ſeine Kritik mit dem Reſultat, daß an dem ſo berühmten ontologiſchen Beweiſe vom Daſeyn eines höchſten Weſens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Menſch wohl ebenſo wenig aus bloßen Ideen an Einſichten reicher werden möchte, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er um ſeinen Zuſtand zu verbeſſern, ſeinem Caſſenbeſtande einige Nullen anhängen wollte. Es iſt gewiß nichts wahrer, als daß, was ich mir vorſtelle, deswegen noch nicht wirklich iſt, der Begriff an ſich etwas anderes iſt, als das reale Seyn eines Begriffs, aber es würde auch, wie Hegel ſagt [2]), die größte Gedankenloſigkeit ſeyn, wenn gemeint ſeyn ſollte, in unſerem Bewußtſeyn ſey die Exiſtenz auf dieſelbe Weiſe mit der Vorſtellung der endlichen Dinge verbunden, wie mit der Vorſtellung Gottes, es würde ver-

2) Encyklop. der philoſ. Wiſſenſch. 3te Ausg. S. 189.

geſſen, daß die endlichen Dinge veränderlich und vergänglich ſind, d. i. daß ihre Exiſtenz nur tranſitoriſch mit ihnen verbunden, dieſe Verbindung nicht ewig, ſondern trennbar iſt. Kant ſelbſt hat demnach, kann man ſagen, alle Arbeit und Mühe ſeiner Kritik verloren, indem er zum Gegenſtand derſelben das Seyn Gottes in einem Sinne machte, in welchem es niemand einfallen kann, Gott das Seyn zuzuſchreiben, nämlich in der Weiſe der gegenſtändlichen Wirklichkeit, wie wenn Gott auch nur ein ſolches Weſen wäre, wie die endlichen Dinge, während es ſich doch von ſelbſt verſteht, daß das Abſolute, weil es nicht das Endliche iſt, auch auf andere Weiſe iſt als das Endliche, alſo nur auf abſolute Weiſe, oder ſchlechthin iſt, weil es iſt. Es mag daher allerdings, wie Kant ſagt, aus dem Begriff nicht das Seyn herausgeklaubt werden können, aber der Fehler Kants iſt, daß er Begriff und Seyn in abſtractem Gegenſaz auseinanderhält, ſtatt, was die Hauptſache iſt, einzuſehen, daß das Denken, der Begriff, als das Allgemeine, Abſolute, nothwendig dieß iſt, nicht ſubjectiv zu bleiben, ſondern das Subjective aufzuheben, und ſich als objectiv zu zeigen, wie ja ſchon Anſelm mit Recht nur das für vollkommen erklärt hat, was nicht blos auf ſubjective, ſondern auch auf objective Weiſe iſt. Es läßt ſich dieß nur daraus erklären, daß der Kant'ſchen Philoſophie überhaupt auf ihrem Standpunct die wahre Idee des Abſoluten fehlt, daß ſie ſich nur in der Sphäre des endlichen Denkens, der ſinnlichen Erfahrung, des vorſtellenden Bewußtſeyns bewegt, was hier mit um ſo größerem Rechte gegen ſie geltend zu machen iſt, da es nicht blos von der Kritik des ontologiſchen Arguments gilt, ſondern auch der der übrigen Argumente, welche Kant ſelbſt auf das ontologiſche zurückführt. Dem kosmologiſchen Argument geſteht Kant zu, daß ſeine Schlußweiſe nicht allein für den gemeinen, ſondern auch den ſpeculativen Verſtand, die meiſte Ueberredung bei ſich führe, wie ſie denn

dingten, Abſoluten aufzuheben, alſo im Bedingen ſelbſt das Bedingen, im Vermitteln die Vermittlung wegzuſchaffen, Kant völlig fremd geblieben. Daß er nur bei dem Verſtandes-Verhältniß ſtehen blieb, dieſe Beweiſe in ihrer Verſtandesform um ihr Anſehen brachte, ohne zugleich ihrem ſpeculativen Gehalt Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, daß er ſo durch ſeine Kritik nur die vollkommene Erlahmung der Vernunft begründete, welche ſich von ihm aus begnügte, ein blos unmittelbares Wiſſen ſeyn zu wollen, dieß iſt es, was Hegel als das Mangelhafte hervorhebt, worin ſich uns immer wieder derſelbe Character der Kant'ſchen Philoſophie zu erkennen gibt. Da Kant nicht blos das kosmologiſche Argument auf das ontologiſche, ſondern auch das phyſikotheologiſche auf das kosmologiſche, und vermittelſt deſſelben auf das ontologiſche zurückführt, ſo ergiebt ſich aus allen Momenten dieſer Kritik daſſelbe negative Reſultat.

Nur um ſo mehr aber ſollte, wozu die theoretiſche Vernunft ſich nicht fähig zeigte, durch die practiſche erreicht werden. In dem an ſich ſeyenden, abſoluten Sittengeſez, deſſen Princip die Freiheit und die Autonomie des ſich ſelbſt beſtimmenden Willens iſt, ſchließt ſich erſt dem Menſchen das abſolute Selbſtbewußtſeyn auf. Iſt das Sittengeſez das Abſolute, ſo kann Gott ſeine abſolute Exiſtenz nur in dem Abſoluten des Sittengeſezes und durch daſſelbe haben. Darauf beruht das moraliſche Argument Kants für das Daſeyn Gottes. Das moraliſche Geſez, obgleich es als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unſerer Freiheit für ſich verbindend iſt, hält dem Menſchen einen aprioriſchen Endzweck als ſittliche Aufgabe vor, das höchſte durch Freiheit mögliche Gut, deſſen beide Elemente Sittlichkeit und Glückſeligkeit in ihrer Harmonie ſind, ſofern die Sittlichkeit als die Würdigkeit, glückſelig zu ſeyn, nicht ohne eine dieſe Würdigkeit proportionirte Glückſeligkeit gedacht werden kann. Da nun zwar das erſtere dieſer beiden Elemente, die Sittlichkeit, als die An-

ict, auf welchen es ankomme, in das ontologiſche Argu-
nt über. Indem es uns verheiße, einen neuen Fußſteig
führen, bringe es uns nach einem kleinen Umſchweif
derum auf den alten zurück, den wir ſeinetwillen verlaſ-
haben. Mit dieſen Einwendungen thut jedoch Kant dem
mologiſchen Argument Unrecht. Wenn es auch nicht wei-
führt als zu dem Begriff eines abſolut nothwendigen
ſens, oder eines ewigen Grundweſens der Welt, das ſich
t als außerweltliche Urſache, ſondern nur als Subſtanz
Welt verhält, ſo kann doch nicht geläugnet werden, daß nur
tt das abſolut nothwendige Weſen iſt, und wenn nun auch
e Beſtimmung den Begriff Gottes nicht erſchöpft, ſo ge-
t ſie doch weſentlich zu demſelben. Aber auch das Zweite
n nicht zugegeben werden, daß die Beſtimmung des aller-
ſten Weſens zu der Beſtimmung des abſolut nothwendi-
Weſens nur äuſſerlich hinzukomme, oder nur dadurch,
i das kosmologiſche Argument ſeinen eigentlichen Beweis-
nd verlaſſend, in das ontologiſche überſpringe. Kant will
i ſo nachweiſen: Wenn der Saz, daß ein jedes ſchlecht-
nothwendiges Weſen zugleich das allerrealſte Weſen iſt,
tig ſey, ſo müſſe er ſich auch umkehren laſſen, und zwar
ſſe, da ein ens realissimum von einem andern nicht un-
chieden ſey, es alſo nur ein ens realissimum ſeinem
griff nach gebe, der umgekehrte Saz ſo heißen: Das al-
realſte Weſen iſt ein nothwendiges Weſen, oder das aller-
lſte Weſen, als welches nur durch den Begriff beſtimmt
muß auch die Beſtimmung der abſoluten Nothwendig-
in ſich enthalten. Eben dieß ſey aber die Behauptung
ontologiſchen Beweiſes, welcher vom Begriffe aus, und
ch den Begriff den Uebergang ins Daſeyn mache. Allein das
llkürliche iſt hiebei dieß, daß Kant ganz davon abſtrahirt,
i dieſer leztere Saz erſt durch Umkehrung entſtanden iſt,
o auch immer den Saz des kosmologiſchen Arguments
ſeiner Vorausſezung hat, und auf demſelben Beweisgrunde

mit dieſem beruht. Das kosmologiſche Argument bleibt daher auch bei der logiſchen Probe, die Kant mit ihm vornimmt, ganz für ſich beſtehend, und man kann nicht behaupten, daß es in das ontologiſche übergehe und auf dieſes in lezter Beziehung ſich ſtüze. Dieß wird auch von Hegel anerkannt, welcher in dieſer Hinſicht mit Recht gegen Kant bemerkt [4]): „In der Beſtimmung des abſolut nothwendigen Weſens iſt die Nothwendigkeit theils ſeines Seyns, theils ſeiner Inhaltsbeſtimmungen enthalten. Wenn nach dem weitern Prädicat der allumfaſſenden, uneingeſchränkten Realität gefragt wird, ſo betrifft es nicht das Seyn als ſolches, ſondern das, was ferner als Inhaltsbeſtimmung zu unterſcheiden iſt; das Seyn ſteht im kosmologiſchen Argument bereits für ſich ſelbſt, und das Intereſſe, von der abſoluten Nothwendigkeit auf die Allrealität und von dieſer zu jener überzugehen, bezieht ſich nur auf dieſen Inhalt, nicht auf das Seyn. Das Mangelhafte des ontologiſchen Beweiſes ſezt Kant darein, daß in deſſen Grundbeſtimmung, dem All der Realitäten, das Seyn gleichfalls als eine Realität begriffen wird; im kosmologiſchen Beweiſe aber hat man dieſes Seyn ſchon anderwärts her; inſofern er die Beſtimmung der Realität zu ſeinem abſolut Nothwendigen hinzufügt, ſo bedarf er es gar nicht, daß das Seyn als eine Realität beſtimmt, und in jener Allrealität befaßt genommen werde." Daß aber das abſolut nothwendige Weſen auch als das allerrealſte beſtimmt wird, iſt ein an ſich ganz unbedenklicher Uebergang von einer feſtſtehenden Beſtimmung zu einer andern, der Uebergang beſteht nur darin, daß gezeigt wird, das von dem Gegenſtand bewieſene Prädicat komme demſelben ausſchließlich zu, ſey nicht nur eine der Beſtimmungen des Gegenſtandes, die auch andern zukommen könne, ſon-

4) Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſeyn Gottes. Werke Bd. XII. 2te Ausg. S. 444.

dern gehöre zu deſſen Definition. Was die Kant'ſche Kritik noch weiter enthält, daß der tranſcendentale Grundſaz, vom Zufälligen auf eine Urſache zu ſchließen, nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ſey, außerhalb derſelben aber auch nicht einmal einen Sinn habe, daß uns zu dem Schluß von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Urſachen in der Sinnnenwelt auf eine erſte Urſache die Principien des Vernunftgebrauchs ſelbſt in der Erfahrung nicht berechtigen, daß wir aber viel weniger dieſen Grundſaz über dieſelbe ausdehnen können, daß die Vernunft in dieſem Beweiſe eine falſche Selbſtbefriedigung darin finde, daß ſie in Anſehung der Vollendung der Reihe endlich alle Bedingung wegſchaffe, indem doch ohne Bedingung keine Nothwendigkeit ſtattfinden könne, und, da man nun weiter nichts begreifen könne, dieſes für die Vollendung des Begriffs annehme, — dieß und anderes führt bei Kant immer nur wieder auf ſeine bekannte Hauptlehre zurück, daß es unſtatthaft ſey, mit dem Denken über das Sinnliche hinauszugehen, daß der Gebrauch und die Bedeutung der Denkbeſtimmungen auf die Sinnenwelt beſchränkt bleiben müſſe. Während ſo die Kant'ſche Kritik nur das Reſultat hat, daß das kosmologiſche Argument ebenſo wenig zu einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen führt, als überhaupt eine ſolche der Vernunft möglich iſt, iſt dagegen der Geſichtspunct, unter welchen Hegel dieſes Argument ſtellt [5]), die Aufgabe, an ihm die dialectiſche Natur des Endlichen nachzuweiſen, welche die Form des Verſtandesſchluſſes nicht auszudrücken im Stande iſt, die aber gleichwohl als die tiefere Grundlage, als der wahrhafte Gehalt der ſogenannten Beweiſe für das Daſeyn Gottes angeſehen werden muß, das wahrhaft Dialectiſche, daß das Zufällige oder Endliche eben dieß iſt, in ſich ſelbſt zu fallen und ein Ende zu haben, oder ſich ſelbſt zum Unbe-

5) A. a. O. S. 457 f.

liche, das wir annehmen. Er wird conſtruirt durch das Rechtthun. Dieſes iſt das einzig mögliche Glaubensbekenntniß, fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen, was der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube iſt. Dadurch wird dieſes Göttliche uns lebendig und wirklich, jede unſerer Handlungen wird in der Vorausſezung deſſelben vollzogen und alle Folgen derſelben werden nur in ihm aufbehalten. Dieſe lebendige und wirkende moraliſche Ordnung iſt ſelbſt Gott, wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern faſſen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moraliſchen Ordnung herauszugehen, und vermittelſt eines Schluſſes vom Begründeten auf den Grund noch ein beſonderes Weſen als die Urſache deſſelben anzunehmen, der urſprüngliche Verſtand macht dieſen Schluß ſicher nicht, und kennt kein ſolches beſonderes Weſen, nur eine ſich ſelbſt mißverſtehende Philoſophie macht ihn" [8]). — „Nach mir", ſagt Fichte in demſelben Sinne, „iſt die Beziehung der Gottheit auf uns als ſittliche Weſen das unmittelbar Gegebene, ein beſonderes Seyn dieſer Gottheit wird gedacht lediglich zufolge unſers endlichen Vorſtellens, und in dieſem Seyn liegt ſchlechthin nichts anders als jene unmittelbar gegebene Beziehungen, nur daß ſie darin in die Einheit des Begriffs zuſammengefaßt ſind. Nach meinen Gegnern ſollen jene Beziehungen der Gottheit auf uns erſt gefolgert und abgeleitet ſeyn aus einer unabhängig von dieſen Beziehungen ſtattfindenden Erkenntniß des Weſens Gottes an und für ſich, und in dieſer Erkenntniß ſoll überdieß nach einigen mehr nach andern weniger liegen, das gar keine Beziehung auf uns hat. Ich bekenne von Wärme oder Kälte nur dadurch zu wiſſen, daß

8) Philoſophiſches Journal, herausgeg. von Fichte u. Niethammer. Bd. 8. H. 1. 1798. S. 1 f. Ueber den Grund unſers Glaubens an eine göttliche Weltregierung.

stehen ließ, zu dem absoluten Ich, der Einheit des Selbstbewußtseyns, in welcher alles nur im Ich und für das Ich ist, so hat Fichte auch in der Lehre von Gott nur die Inconsequenz des Kant'schen Postulats aufgehoben, wenn er aussprach, was an sich schon in dem Kant'schen Princip der Autonomie des Willens lag, daß Gott nicht das die Harmonie des sittlichen Handelns mit der Natur oder die Sittlichkeit und Glückseligkeit realisirende Wesen, sondern das moralische Handeln selbst, oder die moralische Weltordnung sey. „Ich muß", sagt Fichte, „schlechthin den Zweck der Moralität mir vorsezen, seine Ausführung ist möglich, durch mich möglich, d. h. jede der Handlungen, die ich vollbringen soll, und meine Zustände, die jene Handlungen bedingen, verhalten sich wie Mittel zu dem mir vorgesezten Zweck. Meine Existenz, die Existenz aller moralischen Wesen, die Sinnenwelt als unser gemeinschaftlicher Schauplaz, erhalten nun eine Beziehung auf Moralität, und es tritt eine ganz neue Ordnung ein, von welcher die Sinnenwelt mit allen ihren immanenten Gesezen nur die ruhende Grundlage ist. Daß der Vernunftzweck wirklich werde, kann nur durch das Wirken des freien Wesens erreicht werden, aber er wird dadurch auch ganz sicher erreicht, zufolge eines höhern Gesezes. Rechtthun ist möglich, und jede Lage ist durch jenes höhere Gesez darauf berechnet; die sittliche That gelingt zufolge derselben Einrichtung unfehlbar, und die unsittliche mißlingt unfehlbar. Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht, dieß ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdrängt, ist ein moralischer Zwang. So als das Resultat einer moralischen Weltordnung angesehen, kann man das Princip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen. Unsere Pflicht ist's, die in ihr sich offenbart. Dieß ist der wahre Glaube, diese moralische Ordnung ist das Gött-

eine Beſtimmtheit des Ich. Alle Objectivität der Idee Gottes geht hier unter in der abſoluten Subjectivität des Ich.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß auf dieſem Standpunct von einer objectiven Trinitäts-Idee nicht die Rede ſeyn kann. Welche Bedeutung hier die Trinitäts-Idee allein haben kann, hat Kant in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft gezeigt. Da der Menſch die mit der reinen moraliſchen Geſinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchſten Guts nicht ſelbſt realiſiren kann, gleichwohl aber die Pflicht hat, darauf hinzuwirken, ſo iſt die Aufgabe für die practiſche Vernunft die Idee eines moraliſchen Weltherrſchers, wobei es nicht darauf ankommt, was Gott an ſich iſt, ſondern nur was er für uns als moraliſche Weſen iſt. Dieſem Bedürfniß der practiſchen Vernunft gemäß iſt der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1. als den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde, d. i. moraliſch als heiligen Geſezgeber; 2. an ihn, den Erhalter des menſchlichen Geſchlechts, als gütigen Regierer und moraliſchen Verſorger deſſelben, 3. an ihn den Verwalter ſeiner eigenen heiligen Geſeze, d. i. als gerechten Richter. Die dreifache höchſte Gewalt, welche jedem Gemeinweſen zu Grunde liegt, wird hier als die dreifache Qualität eines moraliſchen Oberhaupts des menſchlichen Geſchlechts in Einem Weſen gedacht. Der Glaube an dieſes Weſen iſt kein Geheimniß, man kann jedoch von einer Offenbarung desjenigen reden, was für die Menſchen durch ihre eigene Schuld bis dahin Geheimniß war, ſofern in dieſem in der chriſtlichen Glaubenslehre zuerſt öffentlichen Glauben das moraliſche Verhältniß des Menſchen zu Gott von ſchädlichen Anthropomorphismen ſo gereinigt worden iſt, wie es der ächten Sittlichkeit eines Volkes Gottes angemeſſen iſt. Dazu gehört, daß man ſich 1. die Geſeze des höchſten Geſezgebers nicht als willkürliche, ſondern ächt ſittliche, die Heiligkeit des Menſchen bezweckende vorſtellt;

2. daß man seine Güte nicht in ein unbedingtes Wohlwollen gegen seine Geschöpfe, sondern darein sezt, daß er auf die moralische Beschaffenheit derselben, durch die sie ihm gefallen können, zuerst sieht, und dann erst ihr Unvermögen, dieser Bedingung von selbst Genüge zu thun, ergänzt; 3. daß man seine Gerechtigkeit nur als Einschränkung der Güte auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit dem heiligen Gesez betrachtet. In diesem Sinne, in welchem das Glaubenssymbol die ganze reine moralische Religion enthält, die ohne diese Unterscheidung in Gefahr wäre, in einen anthropomorphistischen Frohnglauben auszuarten, kann man von einer dreifach verschiedenen moralischen Persönlichkeit eines und desselben Wesens reden. Der Glaube an eine göttliche Dreieinigkeit ist daher nur die Vorstellung einer practischen Idee, nicht aber die Vorstellung dessen, was Gott an sich ist, in welcher Beziehung er nur ein alle menschliche Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimniß seyn würde. Davon unterscheidet sich das practische Geheimniß dadurch, daß es als Geheimniß gar wohl geoffenbart und verstanden werden kann. Ein solches Geheimniß ist das der Dreieinigkeit, das Kant in drei uns durch unsere eigene Vernunft geoffenbarte Geheimnisse theilt. 1. Das der Berufung zur Bürgerschaft im göttlichen Staat. Die Berufung zu diesem Zweck ist moralisch ganz klar, unbegreiflich aber bleibt der Speculation die Möglichkeit, wie die Naturabhängigkeit vermöge der Schöpfung mit der moralischen Freiheit zusammenbesteht. 2. Das Geheimniß der Genugthuung; Gott muß bei dem verderbten Menschen ein Mittel haben, den Mangel seiner zum Reiche Gottes erforderlichen Tauglichkeit aus der Fülle seiner eigenen Heiligkeit zu ersezen, wie sich dieß aber mit der Spontaneität des Menschen vereinigen läßt, ist ein speculatives Geheimniß. 3. Das Geheimniß der Erwählung. Wie die

Gnade im Menſchen wirkt, und durch unbedingten Rathſchluß dem einen zur Seligkeit bewilligt, dem andern zur Verwerfung verweigert wird, kann nur auf eine Weisheit bezogen werden, deren Regel uns Geheimniß bleibt. Dieſe drei Geheimniſſe betreffen nicht die innere Geſchichte des göttlichen Weſens ſelbſt, ſondern, wie Kant ſelbſt ſagt, die moraliſche Lebensgeſchichte jedes Menſchen, wie es zugeht, daß ein ſittlich Gutes oder Böſes überhaupt in der Welt iſt, und wie aus dem leztern doch das erſtere entſpringt, und in irgend einem Menſchen hergeſtellt wird. Der Grund hievon kann zwar nur in der Freiheit liegen, warum aber in der Wirklichkeit aus der Freiheit gerade dieß oder jenes hervorgeht, läßt ſich aus der Freiheit ſelbſt nicht erklären. Die höchſte in der Trinitätslehre enthaltene Wahrheit drückt Kant, in der Anerkennung, daß das höchſte, für den Menſchen nie völlig erreichbare Ziel der moraliſchen Vollkommenheit endlicher Geſchöpfe die Liebe des Geſezes iſt, in dem Saze aus: Gott iſt die Liebe. Als Vater iſt Gott der mit der Liebe des moraliſchen Wohlgefallens die ſeinem heiligen Geſez adäquaten Menſchen Liebende; als Sohn ſtellt er ſich in ſeiner alles erhaltenden Idee der von ihm ſelbſt gezeugten und geliebten Menſchheit, dem Urbild der Menſchheit, dar; als heiliger Geiſt beſchränkt er jenes Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinſtimmung der Menſchen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens, und beweist ſich dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe. Der heilige Geiſt leitet nicht nur in alle Wahrheit der Pflichtbeobachtung, ſondern iſt auch der eigentliche Richter der Menſchen vor ihrem Gewiſſen, ſofern er in Beziehung auf die Frage, ob den Menſchen über ihre Schuldigkeit noch ein Verdienſt zu ſtatten kommen kann, Würdige und Nichtwürdige unterſcheidet, und ſofern derſelbe Geiſt die Liebe Gottes als Seligmachers, oder vielmehr unſere dieſer gemäßen Gegenliebe, mit der Gottesfurcht vor ihm als Geſezgeber, d. i. das Bedingte mit der Bedingung ver-

einigt, kann man von ihm sagen, daß er von beiden ausgehe [11]).

Auf diese Weise wird der speculative Inhalt der Trinitäts-Idee von Kant moralisch umgedeutet und auf das moralische Gebiet der practischen Vernunft übergetragen. Was also, speculativ betrachtet, der immanente Lebensproceß des göttlichen Wesens ist, wird hier der moralische Proceß des moralischen Bewußtseyns, wie es in die verschiedenen in ihm enthaltenen Momente sich theilt, durch welche der Mensch hindurchgehen muß, um das Ideal der moralischen Vollkommenheit soviel möglich in sich zu realisiren. Die drei Momente dieses Processes, soweit sie sich aus der Kant'schen Entwicklung abstrahiren lassen, sind eigentlich diese: 1. Der im moralischen Bewußtseyn an sich gesezte Unterschied des Guten und Bösen. Daß es an sich nicht blos ein böses, sondern auch ein gutes Princip gibt, ist die Grundvoraussezung, unter welcher allein der Mensch ein moralisch vollkommener werden kann. 2. Die im moralischen Bewußtseyn gesezte Möglichkeit des Uebergewichts des guten Princips über das böse. 3. Die in dem einzelnen Menschen sich verwirklichende Möglichkeit dieses Uebergewichts, oder das in jedem zu seiner Herrschaft gelangende gute Princip. Im Allgemeinen kann man sagen, Schöpfung, Erhaltung und Vollendung seyen die drei Momente dieser Trinitätsidee, nur haben alle diese Begriffe eine rein moralische Bedeutung. Es ist der Proceß des moralischen Bewußtseyns, welchen sie zu ihrem Inhalt haben, da aber das Ziel dieses Processes nur das in dem einzelnen Menschen nie vollständig sich realisirende Ideal der sittlichen Vollkommenheit ist, somit dieser Proceß selbst nur ein unendlicher ist, so drücken alle jene Momente nur ein Sollen und Können aus, das moralische Sollen, und was

11) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793. S. 199 – 208.

die Vorausſezung deſſelben iſt, das moraliſche Können. Was demnach in der ſpeculativen Trinitäts-Idee objectiv das an ſich ſeyende abſolute Weſen Gottes iſt, wird hier in dem moraliſchen Bewußtſeyn des Menſchen ein unendliches Sollen; Gott ſelbſt iſt nur ein Sollen, oder ein Ideal, und nur ſofern das Ideal in unendlicher Ferne als Einheit ſezt, was in der Wirklichkeit nie ſich verwirklicht und zur Gegenwart des Seyns wird, ſchließt das Sollen auch ein Seyn in ſich. Selbſt nicht einmal als Poſtulat der practiſchen Vernunft wird demnach hier das Daſeyn Gottes geſezt, da dieſes Poſtulat auf der Harmonie der Sittlichkeit und Glückſeligkeit beruht, in der Entwicklung der Trinitäts-Idee aber Kant das ohnedieß äuſſerliche Band beider ſich vollends auflöſen läßt. Gott iſt nicht das unendliche Seyn, ſondern nur das unendliche Sollen des abſoluten Sittengeſezes, das nur in einem unendlichen Proceß ſich realiſirende Ideal der ſittlichen Vollkommenheit. Was von dem Inhalt der Trinitäts-Idee überhaupt gilt, muß auch von den einzelnen Momenten derſelben gelten. Wie von einem Seyn Gottes hier nur inſofern die Rede ſeyn kann, als in dem ſittlichen Ideal als Einheit angeſchaut wird, was in der Wirklichkeit nur ein unendliches Werden iſt, ſo ſpricht Kant in demſelben Sinne auch von einem Sohn Gottes. Iſt Gott der Proceß des moraliſchen Bewußtſeyns überhaupt, ſo iſt der Sohn ein beſonderes Moment deſſelben, in welchem, was der Vater an ſich iſt, concreter ſich darſtellt, und zwar, da hier von einer Menſchwerdung des Sohnes Gottes nicht die Rede ſeyn kann, in concreter menſchlicher Anſchauung, als weſentliche Form des Bewußtſeyns. Um die Kant'ſche Trinitäts-Idee richtig aufzufaſſen, iſt nicht zu überſehen, daß es ſich in den drei Momenten, die ſie bilden, um das Verhältniß des guten und böſen Princips handelt. Wir haben daher hier denſelben Gegenſaz der Principien, welche Böhme in die Natur Gottes ſezt, im moraliſchen Bewußtſeyn des Menſchen, woraus ſich

von selbst ergibt, daß auch der Sohn eine analoge Stellung und Bedeutung haben wird, wie bei Böhme. Wie bei Böhme zwischen dem Vater und dem Sohn der Abfall Lucifers liegt, so hat die Kant'sche Lehre vom Sohn Gottes zu ihrer Voraussezung die Lehre vom radicalen Bösen. Daß es ein doppeltes Princip in der Natur des Menschen gibt, ein gutes und ein böses, ist der eigentliche Inhalt des ersten Moments der Kant'schen Trinitäts-Idee. Weil es demnach nicht blos ein gutes, sondern auch ein böses Princip gibt, ist der Mensch von Natur böse, obgleich dieser natürliche Hang zum Bösen seinen Grund nur in der moralischen Freiheit des Menschen haben kann. Indem Kant dem Bösen, um es in seiner tiefsten Wurzel aufzufassen, den Character eines Princips gibt [12]), erhält der Proceß des moralischen Bewußtseyns, welcher seiner Trinitäts-Idee zu Grunde liegt, eine um so größere Analogie mit der Böhme'schen Lehre von Gott. Auch Kant kann daher das Böse nur aus einem Abfall erklären, unter dessen Voraussezung erst der Sohn Gottes sich seinem wahren Wesen nach begreifen läßt. Das Böse hat nur aus dem moralisch Bösen entspringen können, und doch ist die ursprüngliche Anlage eine Anlage zum Guten, für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen seyn könne. Der Vernunftursprung des Bösen läßt sich daher nur so betrachten, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in dasselbe gerathen wäre. Auch in dem von Natur bösen Menschen kann daher das Böse immer nur als ein erst gewordenes betrachtet werden, aber ebendeßwegen kann auch die Möglichkeit des Wiederaufstehens vom Bösen zum Guten nicht in Zweifel gezogen werden. Des moralischen Sollens ist sich auch der gefallene

12) A. a. O. Philos. Rel.lehre I. St. Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten, d. i. vom radicalen Bösen in der menschlichen Natur.

Menſch bewußt, alſo muß er auch thun können, was er ſoll, und es muß in ihm immer noch ein unverdorbener Keim des Guten vorhanden ſeyn. Da die Achtung vor dem moraliſchen Geſez nie verloren gehen kann, ſo darf die in ihr beſtehende Triebfeder zum Guten nicht erſt erworben, ſondern nur in ihrer Reinigkeit als oberſter Grund aller unſerer Maximen hergeſtellt werden, aber demungeachtet kann dieſe Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in uns nur als eine Art von Wiedergeburt, als eine neue Schöpfung, eine Aenderung des Herzens gedacht werden, da, ſolange die Grundlage der Maxime unlauter bleibt, das moraliſch Gute nicht durch eine allmälige Reform, ſondern nur durch eine Revolution in der Geſinnung des Menſchen, durch einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derſelben, durch eine Umwandlung der Denkweiſe bewirkt werden kann. So wenig ſich nun auch begreifen läßt, wie der Menſch bei ſeiner angeborenen Verderbtheit für alles Gute die urſprüngliche ſittliche Ordnung unter den Triebfedern und hiemit die Anlage zum Guten in ſeinem Herzen in ihrer Reinheit durch eigene Kraftanwendung wiederherſtellen kann, ſo ſchließt doch die Nothwendigkeit dieſer Umwandlung auch ihre Möglichkeit in ſich. Denn wenn das moraliſche Geſez gebietet, wir ſollen jezt beſſere Menſchen ſeyn, ſo folgt unumgänglich, wir müſſen es auch können, und wenn einmal der Menſch dem Princip und der Denkweiſe nach ein für das Gute empfängliches Subject iſt, ſo iſt er für den, der den intelligibeln Grund des Herzens, aller Maximen der Willkür, durchſchaut, für welchen alſo die Unendlichkeit des Fortſchritts Einheit iſt, für Gott ſoviel als wirklich ein guter ihm gefälliger Menſch. Dieſer gottgefällige Menſch iſt der Sohn Gottes im Kant'ſchen Sinne, das gute Princip in ſeiner Herrſchaft über die Menſchen, oder die Menſchheit in der Totalität ihrer moraliſchen Vollkommenheit, das Ideal dieſer Vollkommenheit, das Urbild der ſittlichen Geſinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, wie Kant

hierüber sich ausdrückt [13]). Als Ideal, wie es gedacht werden muß, können wir es nur unter der Idee eines Menschen denken, der nicht nur alle Pflichten selbst ausübt, und durch Lehre und Beispiel das Gute im größten Umfang ausbreitet, sondern auch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen übernimmt. Diese Idee nun hat ihre objective Realität vollständig in sich selbst, da sie in unserer moralisch gesezgebenden Vernunft liegt; wir sollen ihr gemäß seyn und müssen es daher auch können. Billig sollte jeder Mensch ein Beispiel zu dieser Idee an sich abgeben, darum muß auch eine Erfahrung möglich seyn, in welcher das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben wird, aber es kann dieß, wie Kant mit gutem Grunde hinzusezt, immer nur so weit geschehen, als überhaupt die äussere Erfahrung als ein Beweis der innern sittlichen Gesinnung gelten kann. Es gehört überhaupt zur Natur eines Ideals, daß jede in der Sinnenwelt gegebene Erscheinung nur in einem inadäquaten Verhältniß zu demselben steht, und was insbesondere das Ideal der höchsten moralischen Vollkommenheit betrifft, so könnte bei einem bestimmten einzelnen Individuum gerade dasjenige, worin seine Congruenz mit dem Ideal bestehen soll, die höchste moralische Vollkommenheit, die nur in die Gesinnung gesezt werden kann, nicht aus der Erfahrung erkannt werden, da das Innere kein Gegenstand der Erfahrung ist, und das Aeussere, das die Erfahrung allein uns zeigt, uns nur mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auf das Innere schließen läßt. Wenn daher auch das in der

13) Philos. Rel.lehre II. St. Von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft im Menschen. I. Abschn. Von dem Rechtsanspruch des guten Princips auf die Herrschaft über den Menschen. Personificirte Idee des guten Princips. S. 67 f. Dieß ist der Gesichtspunct, unter welchen Kant den Sohn Gottes stellt.

Menſchheit ſich realiſirende Ideal der moraliſchen Vollkommenheit unter dem Begriffe des Sohnes Gottes gedacht werden kann, ſo kann doch von einer Menſchwerdung des Sohnes im Sinne der kirchlichen Lehre hier auf keine Weiſe die Rede ſeyn. Nicht nur gehört es zum Eigenthümlichen der Idee, daß ihr niemals eine Erfahrung congruiren kann, daß ſie immer über der Erſcheinung ſteht, die wir auf ſie beziehen, ſondern es kann auch die Realiſirung des Ideals in einem beſtimmten Individuum nicht mit Beſtimmungen zuſammengedacht werden, durch welche es aufhören würde, ein ſittliches Ideal im wahren Sinne zu ſeyn. Wäre auch, ſagt in dieſer Beziehung Kant [14]), ein ſolcher wahrhaftig göttlich geſinnter Menſch zu einer gewiſſen Zeit gleichſam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, ſo hätten wir doch nicht Urſache, an ihm etwas Anderes als einen natürlich gezeugten Menſchen anzunehmen, da die übernatürliche Erzeugung zu dem Urbild, das wir in uns ſelbſt haben, nichts hinzuthut, vielmehr alles darauf ankommt, daß der göttliche Menſch immer Beiſpiel der Nachahmung bleibt. Alle Prädicate, welche, wie vom Sohn Gottes der kirchlichen Lehre, ſo vom Sohn Gottes im Kant'ſchen Sinne ausgeſagt werden, kommen nur dem guten Princip, oder dem Ideal der moraliſchen Vollkommenheit zu, ſofern es perſonificirt und als göttlich-menſchliche Perſon vorgeſtellt wird. In dieſem Sinne kann man daher ſagen, die Idee der gottwohlgefälligen Menſchheit ſey in Gott von Ewigkeit her, ſie gehe von ſeinem Weſen aus, und ſey inſofern kein erſchaffenes Ding, ſondern ſein eingeborener Sohn, das Wort, durch welches, d. h. um deſſen willen, alles gemacht iſt, in welchem Gott die Welt geliebt hat, weil die Menſchheit, oder das vernünftige Weltweſen überhaupt in ſeiner ganzen ſittlichen Vollkommenheit es allein iſt, was die Welt zum Gegenſtand des göttlichen Rathſchluſſes und

14) A. a. O. S. 72.

zum Zwecke der Schöpfung machen kann, und sofern der Mensch nicht selbst der Urheber dieser Idee der moralischen Vollkommenheit ist, sondern sie in ihm Plaz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich seyn können, kann man sagen, daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen, und die Menschheit angenommen habe, und diese Vereinigung mit uns kann als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden. Kann man es als die göttliche Natur des Sohnes Gottes betrachten, daß die auf dem Princip des Guten beruhende Idee der gottwohlgefälligen Menschheit ihre objective Realität in sich selbst hat, an sich in der moralisch gesezgebenden Vernunft liegt, so kann unter der menschlichen Seite des Sohnes, oder seiner Menschwerdung, mit Recht die Art und Weise verstanden werden, wie diese Idee zu allen Zeiten, vom Ursprung des menschlichen Geschlechts an, sowohl in dem einzelnen Menschen als in der Menschheit im Ganzen wirksam war, um sich in dem unendlichen Proceß ihrer Entwicklung zu realisiren, und wenn diese ihre Wirksamkeit auch dadurch bedingt war, daß sie als Urbild in concreter menschlicher Form angeschaut wurde, und in dieser Form in das Bewußtseyn und Leben der Menschheit um so tiefer einging, so kann auch dieß mit Recht zur Menschwerdung des Sohnes gerechnet werden. Die Idee der Menschwerdung findet hier, wo alles in der Erfahrung Gegebene unter die Idee gestellt werden muß, und nur in einem inadäquaten Verhältniß zu ihr erscheinen kann, vollkommen ihre Stelle; im sittlichen Bewußtseyn des Menschen wird der Sohn Gottes von Ewigkeit Mensch; er wird auch nach Kant, wie nach Böhme, immer aufs neue geboren, da geboren, wo jene Idee sich in ihrer Kräftigkeit erweist, und das gute Princip in seiner Macht über das Böse siegreich hervortritt. Derselbe Proceß, welcher bei Böhme die ewige Geburt des göttlichen Wesens in der Natur und im Leben der Menschen ist, ist

bei Kant der unendliche Proceß der ſich realiſirenden ſittlichen Idee, welcher aus einem doppelten Geſichtspunct, ſowohl als der Entwicklungsgang des einzelnen Menſchen, als auch als der Menſchheit im Ganzen betrachtet werden kann. In Anſehung des einzelnen Menſchen ſind die drei Hauptſchwierigkeiten, welche Kant der Erreichbarkeit der Idee der gottwohlgefälligen Menſchheit in uns, oder ihrer Realität entgegenſtellt, 1. in Beziehung auf die Heiligkeit des Geſezgebers bei dem Mangel unſerer eigenen Gerechtigkeit; 2. in Beziehung auf die moraliſche Glückſeligkeit, ſofern ſie von der Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden, nie daraus fallenden Geſinnung abhängt; 3. in Beziehung auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit, ſofern auf dem Menſchen auch nach geſchehener Sinnesänderung eine immer noch nicht bezahlte alte Schuld liegt, als ebenſoviele Momente des in jedem Einzelnen erfolgenden ſittlichen Proceſſes anzuſehen. Unter den zweiten Geſichtspunct ſtellt Kant denſelben Proceß, wenn er den Fortgang vom ſtatutariſchen Kirchenglauben zum reinen Vernunftglauben, als den Sieg des guten Princips über das Böſe, wie die allmälige Gründung ſeiner Herrſchaft auf der Erde hiſtoriſch vorgeſtellt werden muß, betrachtet [15]). Die Herrſchaft des guten Princips oder der ſittlichen Idee kann nicht durch den einzelnen Menſchen, ſondern nur durch die Vereinigung der Menſchen zu einem ethiſchen Gemeinweſen, oder einem moraliſchen Volke realiſirt werden. In der Stiftung eines ſolchen will Kant ein Werk Gottes ſehen, durch deſſen allgemeine Veranſtaltung allein die für ſich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinſamen Wirkung vereinigt werden können, es kann dieß jedoch nur davon verſtanden werden, daß der Auctoritätsglaube, ohne welchen

15) Philoſ. Rel.lehre III. St. Der Sieg des guten Princips über das böſe, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden. S. 219 f.

nach der Schwäche der menschlichen Natur ein solches Gemeinwesen nicht zu Stande kommen kann, in lezter Beziehung nur als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des reinen Religionsglaubens betrachtet werden kann. So stellt sich in der ganzen Religionsgeschichte, vom Kant'schen Standpunct aus betrachtet, der allmälige Sieg des guten Princips über das böse darin dar, daß sich aus dem Positiven, Statutarischen, das rein Vernünftige, die moralische Vernunftreligion entwickelt, wie überhaupt das Religiöse nur zur Vermittlung des Moralischen dient.

In dem Zusammenseyn der beiden Principien, in der in dieser Dualität an sich enthaltenen Möglichkeit des Uebergewichts des guten Princips über das böse, und in der mehr und mehr sich verwirklichenden Herrschaft des guten, in diesem Proceß der sowohl in dem einzelnen Individuum als in der Menschheit im Ganzen sich explicirenden sittlichen Idee, explicirt sich demnach die trinitarische Gottes-Idee, deren Elemente bei Kant, wie bei Böhme, die beiden Principien des Guten und Bösen sind, nur in anderem Sinne. Alles, was auf dem objectiven Standpunct zur objectiven Natur Gottes gehört und ein Verhältniß Gottes zu sich selbst ist, ist in das subjective Bewußtseyn des moralischen Subjects herübergenommen, und hat einzig nur darin seine Bedeutung, daß es für das freie, durch das absolute Sittengesez sich selbst bestimmende, Subject ein Moment seiner sittlichen Selbstbestimmung und seines sittlichen Handelns ist; nur das sittliche Selbstbewußtseyn ist das absolute Princip, auffer demselben gibt es nichts Wahres und Objectives, nichts Absolutes, alles hat seine Realität nur in diesem Einen Princip. Es gilt ganz allgemein, was Kant von dem Gottmenschen sagt: „Wenn der Gottmensch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menschheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit, sondern als die in

einem wirklichen Menſchen leibhaftig wohnende und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgeſtellt wird, ſo iſt aus dieſem Geheimniß gar nichts Practiſches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, daß wir es einem Gott gleich thun ſollen, er alſo inſofern kein Beiſpiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn ſolche Vereinigung einmal möglich iſt, die Gottheit nicht alle Menſchen derſelben hat theilhaftig werden laſſen, welche alsdann unausbleiblich ihr alle wohlgefällig geworden wären" [16]). Gilt dieß von einer zweiten Natur im Gottmenſchen, ſo gilt es von der Natur Gottes überhaupt, die objective Gottes-Idee ſelbſt iſt ein unpractiſches Geheimniß, weil das Abſolute ſeine Bedeutung nicht darin hat, daß es, was es iſt, an ſich iſt, ſondern nur darin, daß es durch das ſittliche Sollen erſt wird, was es werden ſoll. Alle Religion wird ſo zur Moral, die Religionsgeſchichte hat ihr Ziel nur in der Reinheit der ſittlichen Idee, in ihrer Befreiung von allem Unreinen des Religionsglaubens, der ganze Inhalt der chriſtlichen Religions-Urkunden wird erſt dadurch, daß er moraliſch umgedeutet wird (durch die Kant'ſche Interpretations-Methode), practiſch brauchbar. In dieſer Abſolutheit des ſittlichen Princips hat der Kant'ſche Standpunct ſeine abſolute Bedeutung, aber auch ſeine Einſeitigkeit. Seine Einſeitigkeit iſt, daß ihm das Abſolute nur ein unendliches Sollen iſt, ein unendlicher Proceß ohne Anfang und Reſultat. Das Sollen hat zwar das Können und das Können das Seyn zu ſeiner Vorausſezung, aber der feſte abſolute Punct, an welchem alles vorwärts und rückwarts hängt, iſt nur das im moraliſchen Bewußtſeyn des Subjects ſich ausſprechende Sollen, das Ich des Selbſtbewußtſeyns, das ſchlechthin iſt, weil es iſt, aber ſeines abſoluten Seyns nur als eines unendlichen Sollens ſich bewußt

16) Streit der Facultäten. Königsb. 1798. S. 50.

ist. Daß also das Höchste, was hier erreicht wird, nur das Sollen, nicht das Seyn ist, Sollen und Seyn immer in einem inadäquaten Verhältniß zu einander stehen, der ganze Proceß über die Unendlichkeit des Sollens nie hinwegkommen kann und seinen Verlauf nur in einem Ich hat, das in seinem Sollen ins Unendliche über sich hinausstrebt, und doch von seinem absoluten Sollen nie zum absoluten Seyn sich erheben kann, ist das Einseitige und Mangelhafte dieses Standpuncts [17]).

---

17) Will man das System widerlegen, so sollte man ihm wenigstens nichts zum Vorwurf machen, was es nicht anerkennen kann, ohne sich selbst untreu zu werden. Nur wenn man die von Kant geläugnete, vom sittlichen Selbstbewußtseyn unabhängige, Objectivität voraussezt, kann man sagen (vgl. Dorner, Entw.Gesch. der Lehre von der Person Christi S. 273 f.), Kant lasse Gott als einen Fremden aufserhalb des Menschengeistes stehen und lehre eine pelagianische Selbsterlösung. Nicht ein Fremder ist aber Gott für Kant und Fichte, wenn er die moralische Weltordnung selbst ist, und wenn das Ich in seiner absoluten Freiheit sich als die absolute Macht über alles weiß, warum sollte es nicht auch, so weit es einer Erlösung bedarf, sich selbst zu erlösen im Stande seyn? Ebenso wenig kann man Kant die Frage entgegenhalten: warum er, der doch sonst bei der theoretischen Vernunft so wenig Anstand nahm, Antinomien zu sezen, nicht auch für die practische Vernunft die aufstelle: du sollst absolut, aber du kannst nicht? Würde eine solche Antinomie auch in der practischen Vernunft möglich seyn, so würde ja hiemit Kant nichts anderes zugemuthet, als daß er überhaupt auf die Absolutheit der Vernunft hätte verzichten, somit alle Möglichkeit der Philosophie, allen absoluten Inhalt des Selbstbewußtseyns hätte aufgeben sollen. Die Voraussezung der Möglichkeit, daß es sich mit der practischen Vernunft anders verhält als mit der theoretischen, gehört an sich zu der Berechtigung dieses Standpuncts. Darum kann ch auch in dem von Storr Bemerkten, daß aus dem absoluten Sollen noch

Zweites Kapitel.

Die Kant'ſchen Theologen. Rationalismus und Supranaturalismus.

Eine Philoſophie, welche ſich zur Offenbarung ſo negativ verhält, wie die Kant'ſche (wenn ſie auch nach ihrer Weiſe die abſtracte Möglichkeit der Offenbarung nicht läugnen wollte), konnte in die Theologie nur den entſchiedenſten Rationalismus einführen. Das Eigenthümliche des Kant'ſchen Rationalismus iſt aber, daß er einzig nur auf Principien der practiſchen Vernunft beruht. Eben dieß iſt es, was dieſem Rationalismus ſeine abſolute Bedeutung gibt, indem er im Intereſſe der practiſchen Vernunft jede vom ſittlichen Bewußtſeyn unabhängige Objectivität läugnet, und ebendamit alles aufhebt, was eine übernatürliche Offenbarung zur nothwendigen Vorausſezung hat. Die Theologen, welche ſich ſtreng an die Kant'ſchen Principien hielten, konnten an die Spize der Theologie nur das Unbedingte der ſittlichen Idee ſtellen. Das Abſolute der Idee Gottes iſt, daß Gott der höchſte Grund des höchſten Gutes iſt, oder die abſolute Bedingung der Möglichkeit von allen nothwendigen Bedingungen der Möglichkeit des vollſtändigen Zwecks der Menſchheit. So nothwendig es nun iſt, dem höchſten Zwecke nachzuſtreben, und die Möglichkeit dieſes Zwecks practiſch vorauszuſezen,

---

nicht das Können aus eigener Kraft, ſondern höchſtens die Möglichkeit gefolgert werden könne, daß überhaupt irgendwie das Sittliche realiſirt werde, nicht die feine Bemerkung finden, welche Dorner darin finden will, weil, wenn das abſolute Sollen nicht auch ein abſolutes Können iſt, das ganze Princip zuſammenfällt. Auf dem Standpunct des ſittlichen Selbſtbewußtſeyns muß das abſolute Sollen auch ein abſolutes Können ſeyn, ſoll es alſo anders ſeyn, ſo muß erſt gezeigt werden, daß der Standpunct des abſoluten Sollens ein einſeitiger iſt.

folglich auch die nächsten Bedingungen dieser Möglichkeit als real anzunehmen, so nothwendig ist es auch, die objective Realität der höchsten unbedingten Bedingung von diesen Bedingungen des absolut nothwendigen Zwecks anzunehmen. Die Nothwendigkeit dieses Strebens ist in dem höchsten Gesetze des menschlichen Geistes gegründet, also subjectiv, der Satz, daß ein Gott ist, ist ein subjectives Fürwahrhalten, weil es aber nicht in zufälligen Beschaffenheiten gewisser Subjecte gegründet ist, nicht individuell subjectiv, sondern in den Gesetzen des Subjects, des Ich überhaupt, folglich für alle Subjecte überhaupt gilt, ist es subjectiv allgemeingültig [1]). Dieß ist die Objectivität der Gottes-Idee auf diesem subjectiven Standpunct, was aber den objectiven Inhalt dieser Idee betrifft, so gilt diesen Theologen [2]) der Grundsatz, daß es nicht mehr und nicht weniger Geheimnisse des allgemeinen Religionsglaubens gebe, als sich als solche durch das Sittengesetz ankündigen und moralisch verstehen lassen. Das Sittengesetz kündige aber keine an, als solche, welche einzig mögliche Bedingungen der Realisirung des moralischen Endzwecks betreffen. Was sich mithin nicht als einzig mögliche oder nothwendige Bedingung der Bewirkung des höchsten Guts ankündige, sey nicht heiliges Geheimniß und könne nicht als practische Glaubenslehre aufgenommen werden. Aus diesem Gesichtspunct wollen alle Geheimnisse betrachtet seyn, und die Geschichte der Trinitätslehre gebe selbst den Beweis, wie wenig alle bisherigen Versuche, sie zu begreifen, zu einer objectiven Erkenntniß Gottes geführt haben. Der Streit über die Vereinigung dreier an sich durch absolute Subjectivität oder Persönlichkeit verschiedener Substrate sinke immer mehr in den Verdacht eines eitlen Wortspiels, bei welchem Ver-

1) C. Chr. Erh. Schmid, Philosophische Dogmatik. 1796. S. 74.

2) Man vgl. besonders Tieftrunk, Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs. 1796. Th. 3. S. 25 f.

theidiger und Widerleger verſchiedene Begriffe zu Grunde legen, und beſonders die erſtern wohl ſelbſt nicht recht wiſſen, was ſie eigentlich wollen. Die Sache ſtehe nach allen Debatten immer auf demſelben Puncte der Dunkelheit, und der Vertheidiger einer dreifachen Subjectivität ſehe ſich zulezt ſelbſt genöthigt, in den Schatten der Unbegreiflichkeit, und hinter den Schirm eines unbegründeten Glaubens zurückzutreten. Man könne daher nichts Beſſeres thun, als daß man gänzlich von dieſem Kampfplaz abtrete, wozu man um ſo mehr befugt ſey, da man, indem man bei allem Wechſel der Streitpuncte und Grübeleien nichts einſah, doch endlich dieß einſehe, daß und warum man nichts einſehen und begreifen konnte, darum nämlich, weil alle Verſuche, ins Innere des göttlichen Weſens zu dringen, an ſich vermeſſen und vergeblich ſeyen, indem unſer Verſtand nicht dazu eingerichtet ſey, irgend ein Weſen an ſich zu ergründen; wir geben ja zu, daß Gott von uns nicht angeſchaut werden könne, folglich müſſen wir auch einräumen, daß alle objective Erkenntniß von ihm unmöglich ſey. Gleichwohl bleibe uns noch auf einem andern Wege etwas zu hoffen übrig, auf dem ſymboliſchen, auf welchem das einzig Erreichbare in dem Reſultate beſtehe, daß durch Vater, Logos, Geiſt, drei verſchiedene Verhältniſſe Gottes zu den Menſchen vorgeſtellt werden [3]). Gott

3) Eine ſymboliſche Erkenntniß iſt nach Tieftrunk a. a. O. Vorr. S. LXI. eine ſolche, bei welcher uns nicht ein Object ſelbſt, ſondern nur ein Verhältniß des Objects gegeben iſt, ſo jedoch, daß die Verhältnißbegriffe durch Beiſpiele belegt und dadurch veranſchaulicht werden. Ein den Exponenten des Verhältniſſes verſinnlichendes Beiſpiel iſt ein Symbol. Da nun Gott blos gedacht und nur ſeine Wirkungen erkannt werden, ſo können wir die Gründe ſeines Verhaltens zu den Wirkungen nicht aus ihm ſelbſt nehmen, ſondern allein aus uns, d. h. wir können blos erkennen, was die Wirkungen, verglichen mit unſern

wird demnach vorgestellt 1. zu den Menschen in dem Verhältniß eines Vaters zu seinen Kindern mit dem Prädicat der Liebe und des Wohlwollens; 2. zu der Welt in dem Verhältniß einer Weisheit zu ihren Wirkungen: das Eigenthümliche aber, das durch die Idee vom Logos zu dem Begriffe von Gott überhaupt hinzukommt, soll die Verbindung der Heiligkeit mit der Liebe seyn; wir sollen uns Gott nicht blos als Princip der Seligkeit, sondern auch als Princip der Heiligkeit vorstellen, als beides zusammen ist er die selbstständige Weisheit; 3. im Verhältniß eines heiligen Geistes zu den durch ihn als solchen möglichen Wirkungen. Da es nicht genug ist, zu denken, daß Gott gütig und heilig ist, sondern auch die Ordnung beider Qualitäten zu einander zu bedenken ist, so ist die Heiligkeit als die oberste Bedingung aller übrigen Verhältnisse aufzustellen. Das Eigenthümliche dieses dritten Verhältnisses ist, daß Gott 1. die ursprüngliche Heiligkeit, 2. nicht blos Gesezgeber, sondern heiliger Gesezgeber, und 3. Richter der Menschen ist, woraus demnach hervorgeht, daß auf dem Standpunct des practischen Religionsglaubens die wesentlichste Bestimmung Gottes, als des Dreieinigen, nur in den heiligen Geist, oder die Idee der Heiligkeit, gesezt werden kann [4]). Je mehr auf diese Weise alles Gewicht in die sittlichen Ideen gelegt wird, desto näher liegt der Uebergang zu einer solchen Behandlungsweise der christlichen Glaubenslehre, bei welcher man sich, mit absichtlicher Ausschließung alles Speculativen, einzig nur an das einfach Biblische, Populäre, practisch Erbauliche hält [5]), und

---

Wirkungen, für Gründe erfordern, inwiefern sie den unsrigen ähnlich sind, mithin für uns dieselben Exponenten zulassen. Es ist also aus der Identität des Verhältnisses nicht auf die Identität der Sache zu schließen.

4) Tiefstrunk a. a. O. Th. 3. S. 23 – 57. Vgl. Th. 1. S. 196 f.

5) Man vgl., wie Eckermann (Handbuch für das systematische Stu-

ſich über alle theoretiſchen Fragen, ſoweit ſie nicht umgangen werden können, ſo negativ als möglich ausſpricht [6]). Auf demſelben Wege mußte man immer mehr von der Abſolutheit des Kant'ſchen Standpuncts hinwegkommen. Was dem Rationalismus ſeine abſolute Bedeutung gibt, iſt einzig dieß, daß er alles, auch die Idee Gottes, der Abſolutheit der ſittlichen Idee unterordnet. Allein in der Anwendung, welche man von der Kant'ſchen Philoſophie in der Theologie machte, konnte man ſich immer weniger auf derſelben Höhe behaupten, der Kant'ſche Rationalismus ging ſo von ſelbſt in den ältern, aus der Leibniz-Wolf'ſchen Philoſophie hervorgegangenen über, und der Unterſchied beſtund nur darin, daß demſelben durch die von Kant aufgeſtellten ſittlichen Ideen und Grundſäze eine ſolidere Grundlage gegeben wurde. Hatte Kant alles objective Wiſſen von Gott überhaupt für tranſcendent erklärt, ſo ſollte nun dieſe Tranſcendenz nur von dem unter der Auctorität einer übernatürlichen Offenbarung ſich geltend machenden Wiſſen behauptet werden, die theoretiſche Vernunft wurde in das gleiche Recht mit der practiſchen wieder eingeſezt, die von Kant beſeitigten Argumente für das

---

dium der chriſtlichen Glaubenslehre. Bd. 2. 1802. S. 703 f.) die Lehre von der Trinität darſtellt.

6) Wie Stäudlin (Lehrb. der Dogmatik und Dogmengeſch. 1801. S. 305.) die Trinitäts-Idee nur ſo erklärt: „Es iſt gar kein Wunder, daß man bald in Gott etwas Dreifaches unterſchied. Zwar war eigentlich nur gelehrt worden, daß Gott in der Perſon Jeſu erſchienen und geoffenbart ſey, aber da denn doch Gott, als Vater, und Gott, als Meſſias oder der Sohn Gottes, ſo oft neben einander genannt und von einander geſchieden werden, ſo war es ſehr natürlich, daß man bald in Gott eine zweifache Kraft, Wirkſamkeit und Beziehung auf Welt und Menſchen unterſchied, eine als Schöpfer und Vater der Welt und der Menſchen, und eine als Meſſias, als Lehrer, Erretter und Beglücker durch Jeſum."

Daſeyn Gottes als höchſt brauchbare Stützen des Glaubens an Gott wieder herbeigeholt [7]), und aus dem geſammten Material ſowohl der theoretiſchen und der practiſchen Vernunft, als auch der Vernunft und der Schrift ein System conſtruirt, in welchem die von dem Allmachtsthron ihres kategoriſchen Imperativs zu ihrer rein menſchlichen Subjectivität herabgeſtiegene Vernunft alles ſo einrichtete, wie es ihr gerade am bequemſten und zweckmäßigſten zu ſeyn ſchien. In Ermanglung eines aus dem Denken ſelbſt producirten Inhalts hielt man ſich um ſo mehr an das hiſtoriſch Gegebene, und der ganze Inbegriff des vernünftigen Wiſſens und Glaubens wurde in das kritiſche Urtheil zuſammengefaßt, mit welchem die die lange Reihe der bisherigen Vorſtellungen durchlaufende, und alles nach ihrem Maasſtab bemeſſende Vernunft, in ihrer kritiſch geläuterten Anſicht, ſich über den geſammten ihr gegebenen Stoff ſtellte [8]). Es iſt dieß der hiſtoriſch-kritiſche

7) *Quae Kantius de his argumentis, vi demonstrationis apodicticae destitutis, et de causalitatis lege ejusque vi et ambitu monet, tantum abest, ut sanam rationem in sumenda primaria et absolute perfecta causa erroris convincant, ut ei contraria sententia, progressus nimirum causarum sine initio et fine, tanquam flumen sine fonte et ostio appareat.* Wegſcheider, Instit. theol. christ. dogmaticae. Ed. V. 1826. S. 210. Daneben ſollte aber beſonders Kants *argumentum practicum* als *persuasio, Deum vere esse, firmissima* gelten, a. a. a. O. S. 212.

8) *Omissis potius*, lautet die Epikriſis Wegſcheiders über das Trinitätsdogma a. a. O. S. 294., *quibusvis subtilitatibus atque argutiis, et quaecunque aevi incultioris ingenium prodant, quaestionibus et finitionibus, in eo maxime elaborandum est, ut dogma illud, fundamento biblico satis valido pariter ac rationali plane destitutum, ad doctrinam eam biblicam revocetur, cujus summa, mandato de baptismo simpliciter enunciata, in eo recte ponitur, ut Deum tanquam omnium hominum patrem*

Rationalismus, wie er in der ihm hauptſächlich durch Wegſcheider, Röhr, de Wette u. a. gegebenen Form zu einem ſehr gangbaren Syſtem geworden iſt. Es hatte ſeine größte Stärke darin, daß es auf der einen Seite die Rechte der Vernunft achtete, auf der andern aber keine zu großen Anſprüche an das vernünftige Denken machte, und der Vernunft nicht anmuthete, über die Sphäre der populären Vorſtellungsweiſe hinauszugehen. So wenig in dieſer Hinſicht dieſer Rationalismus irgend eine ſpeculative Bedeutung anſprechen kann, ſo bezeichnet er doch den Standpunct, auf welchem das Bewußtſeyn der Zeit ſtund, auf eine ſehr bemerkenswerthe Weiſe. Wenn auch die Zweifel, welche die Kant'ſche Philoſophie gegen die objective Realität der Idee Gottes erhoben hatte, keine weitere Beachtung fanden, ſo wollte man doch von keinem andern objectiven Inhalt der Idee Gottes wiſſen, als nur einem ſolchen, welchen die Vernunft ſelbſt als weſentliche Wahrheit anerkennen konnte. Nur das rein Vernünftige, das im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn ſich Ausſprechende, ſollte als höchſte Wahrheit gelten; in der Wirklichkeit des empiriſchen Bewußtſeyns wollte man vor allem feſten Fuß faſſen, um ſich vom Menſchlichen zum Göttlichen zu erheben. Hierin lag von ſelbſt, daß ſich das Bewußtſeyn immer mehr von dem eigentlich trinitariſchen Inhalt der Gottes-Idee hinwegwandte, und ſich dagegen um ſo mehr auf die Lehre von der Perſon Chriſti richtete, wobei es nur hauptſächlich darum zu thun war, das ächt Menſchliche ihrer Erſcheinung recht zu begreifen, um ſodann von dieſer Grundlage aus zu ſehen, welche weitere Vorſtellung über das Göttliche, das in ihr war, ſich bilden laſſe. Es iſt dieß der Punct, auf welchem beſonders die bekannten Röhr'ſchen Briefe

---

sanctissimum revereamur, Jesum autem Messiam s. filium Dei, h. e. legatum divinum Deum probatissimum etc.

über den Rationalismus in die Geschichte unserer Dogmen eingreifen. Was ihnen eine gewisse historische Bedeutung gibt, ist die Entschiedenheit und Consequenz, mit welcher sie das Menschliche der Person Christi als das Substanzielle seiner Erscheinung betrachten [9]). Daß der Stifter des Christenthums eine rein menschliche Erscheinung war, bei deren Erklärung man seine Zuflucht durchaus nicht zu einer übernatürlichen Causalität zu nehmen habe; in der vollsten umfassendsten Bedeutung des Worts Mensch wie wir, ein natürliches Product seines Volkes und Zeitalters, wenn auch in Absicht auf Geist, Weisheit, Tugend und Religiosität von keinem Sterblichen der Vor- und Nachwelt übertroffen, ein Heros der Menschheit im erhabensten Sinne, eine himmlische Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt; daß bei allem Dunkel, das auf seiner Geschichte liegt, sein Ursprung gewiß der natürliche Ursprung aller Menschen, seine Thaten und Schicksale, wofern man nur von ihnen abzieht, was blos der subjectiven Ansicht der Berichterstatter anheimfällt, rein natürliche Ereignisse waren, gehört zu den wesentlichsten Säzen der in den genannten Briefen dargelegten rationalistischen Ansicht. Und wenn man nach der Berechtigung dieser Ansicht fragt, so will sie in ihrem tiefsten Grunde eben auf dem rein menschlichen Interesse beruhen, das sie allein an der Person Jesu nehmen kann, oder darauf, daß sie dem Stifter des Christenthums von seiner Würde und Erhabenheit nicht nur nichts entzieht, sondern ihn vielmehr in einem weit würdigern und erhabenern Lichte darstellt, zu einem weit größeren und ausgezeichneteren Individuum macht, als er in dem System der Supranaturalisten erscheint. Trage der Supranaturalist seinen Begriff von übernatürlicher und unmittel-

9) Briefe über den Rationalismus. Zur Berichtigung der schwankenden und zweideutigen Urtheile, die in den neuesten dogmatischen Consequenz-Streitigkeiten über denselben gefällt worden sind. 1813.

barer Wirksamkeit Gottes im strengsten Sinn und in consequenter Bestimmtheit auf den Stifter des Christenthums über, lege er ihm den Namen eines göttlichen Gesandten in einem Sinne bei, in welchem bei seiner intellectuellen und moralischen Ausbildung von allen natürlichen Wirkungsgesezen abstrahirt werden müsse, zu welch einem werth- und verdienstlosen Wesen werde er gemacht? Da stehe dieser Gottgesandte als ein in menschlicher Gestalt vom Himmel gefallenes Palladium, als eine von der Gottheit zugerichtete heilige Maschine, in welcher alle geistigen Wirkungen durch einen übernatürlichen Mechanismus zu Stande kommen, als ein todtes Werkzeug, das ohne die mitwirkende Hand des Künstlers keine in ihm liegende Kraft selbstthätig äussern könne, als ein Instrument, das ohne den belebenden Hauch von oben keinen Ton von sich zu geben vermöge. Was den Menschen groß, edel und erhaben mache, Freiheit, Selbstthätigkeit und unbeschränkte Willkür, seine Geisteskräfte so oder anders zu äussern, komme ihm durchaus nicht zu, nichts könne seiner eigenen freien Thätigkeit und Selbstbestimmung zugerechnet werden, stumpfe Passivität, maschinenmäßige Lenksamkeit, blinder Organismus, der einer höhern Hand, die ihn an unsichtbaren Fäden in Bewegung seze, zu Diensten stehe, sey sein characteristisches Merkmal. So und nicht anders könne Jesus im Sinne des Supranaturalisten erscheinen, und wenn derselbe in diesem maschinenmäßigen Götterbilde seinen Jesus nicht erkennen wolle, wolle er ihn zu einer halb übersinnlichen halb sinnlichen Erscheinung machen, ihm menschliche Organisation beilegen und doch zugleich die Fähigkeit, den Gesezen derselben gemäß afficirt zu werden, absprechen, wolle er ihm alle natürlichen Bedingungen geistiger Individualität sorgsam vindiciren und dennoch den begünstigenden Einfluß natürlicher Umstände auf dieselbe abläugnen, seine intellectuelle und moralische Erhabenheit übernatürlich nennen, und gleichwohl gegen eine unwiderstehliche Einwir-

kung der Gottheit auf ihn protestiren, so nehme er mit der einen Hand was er mit der andern gebe, und komme in den handgreiflichsten Widerspruch mit sich selbst. Ohne Freiheit und Selbstthätigkeit sey der Mensch nichts, alle seine Vorzüge und Vollkommenheiten in intellectueller und moralischer Hinsicht haben nur insofern einen Werth, als er sich dieselben den Bedingungen seiner natürlichen Organisation gemäß und vermöge eines freien Willensacts selbstthätig zu eigen gemacht habe. Daher erscheine der Stifter des Christenthums nur im System des Rationalisten wahrhaft groß, erhaben und göttlich, alles sey das Product seiner freien Selbstbestimmung, das Resultat seines eigenen Strebens nach einem ungewöhnlichen Maaße menschlicher Vollkommenheit. Er stehe als Ideal der ganzen vernünftigen Menschheit da, weil er sich zufolge natürlicher Wirkungsgesetze durch eigene Kraft dazu emporgeschwungen habe, er trage das Siegel der Göttlichkeit an seiner Stirne, weil er sich dasselbe mit eigener Hand aufzudrücken gewußt; alles, was er war und wurde, sey er ohne eine andere als nur mittelbare und natürliche Mitwirkung Gottes durch sich selbst gewesen und geworden [10]).

In allem diesem legt sich uns eine Ansicht von der Person Christi dar, deren Moment in ihrem Unterschied von der ihr entgegenstehenden schon Henke treffend bezeichnete, wenn er zwischen einer religio Christi und einer religio in Christum unterschied [11]). Christus ist nicht Object der von ihm geoffenbarten Religion, er ist nur Subject einer Religion, d. h. nur Religionslehrer, Stifter des Christenthums, wie ihn der

10) A. a. O. S. 26 f. S. 377 f.

11) Lineam instit. fidei christ. hist. critic. 1793. Praef. S. 19. *Ut omnis haec in Christum religio* (welche nach Henke *Christolatria quaedam et propemodum genus aliquod idololatriae* genannt zu werden verdient) *ad religionem Christi magis revocetur, omni opera contendendum est.*

Rationaliſt zu nennen pflegt. Die Chriſtologie hört auf, ein eigener integrirender Beſtandtheil der Dogmatik zu ſeyn, die rationaliſtiſche Dogmatik zerfällt weſentlich nur in Theologie und Anthropologie, in welchen Gott und Menſch bei allen Beziehungen, in welche ſie zu einander geſezt ſind, ohne die Vermittlung eines Gottmenſchen, in abſtractem Gegenſaz einander gegenüberſtehen [12]). Chriſtus iſt, da er nicht Gott iſt, nur Menſch, ſeinem ganzen Weſen nach eine rein menſchliche Erſcheinung, alles, was er Uebernatürliches und Göttliches zu haben ſcheint, iſt nur Sage und Dichtung, eine Ausſchmückung, welcher es ebenſo an der äuſſern geſchichtlichen Realität, wie an der innern Wahrheit der Sache ſelbſt fehlt. Hatte die orthodoxe Anſicht, um Chriſtus als Gottmenſchen zu betrachten, das Menſchliche an ihm in dem Göttlichen völlig untergehen laſſen, ſo wird er dagegen hier alles Göttlichen entkleidet, um das Menſchliche zu ſeinem vollen Rechte gelangen zu laſſen, und geſtehen muß man unſtreitig, daß Chriſtus, wenn er überhaupt Menſch ſeyn ſoll, nur im Sinne des Rationaliſten Menſch geweſen ſeyn kann. Die Frage iſt aber nur, ob ſich aus dem rein Menſchlichen, an das ſich der Rationaliſt ausſchließlich hält, um es dem Supranaturaliſten mit allem Recht entgegenzuſezen, die ganze, in der Perſon Chriſti gegebene Erſcheinung begreifen läßt? Auf dieſe Frage kann nur eine verneinende Antwort gegeben werden, da ſie der Rationaliſt ſelbſt thatſächlich verneint, wenn er den in Eine Reihe mit allen übrigen Menſchen geſtellten Stifter des Chriſtenthums auf eine Weiſe über ſie ſtellt, welche ihn zu einer ganz einzigen Erſcheinung macht. Iſt Chriſtus als göttlicher Geſandter im Sinne des Rationaliſten Stifter einer Univerſalreligion, eines Syſtems von religiöſen Wahrheiten und Lehrſäzen, die unabhängig von allen beſondern Zeit- und

12) Man vgl., wie z. B. Henke a. a. O. S. 113. die Lehre von der Perſon Chriſti unter die theologiſche Anthropologie ſtellt.

Volks-Ideen ihren lezten Grund in den religiösen Bedürfnissen der ganzen vernünftigen Menschheit, in der allgemeinen theoretischen und practischen Menschenvernunft haben, nicht dem einen wahr, dem andern problematisch scheinen, sondern vielmehr für jeden Menschen von gesunder Vernunft gleich einleuchtend und verbindend sind, ist er dadurch Beglücker der ganzen Menschheit, ja überhaupt eine himmlische Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt, so drängt sich immer wieder die Frage auf, warum gerade nur ihm ein so hoher und eminenter Vorzug zu Theil wurde, wenn auch er nur wie ein anderer Mensch ist, und man muß daher auch immer wieder darüber ungewiß werden, ob die übermenschliche Glorie, in welcher er erscheint, mit Recht nur in das Gebiet der Sage und Dichtung zu verweisen ist. Ein menschliches Individuum, das als solches zugleich die personificirte allgemeine Vernunft, der Vermittler der Menschenvernunft für alle andern Menschen seyn soll, ist keine geschichtliche Erscheinung, sondern ein Wunder in der Geschichte. Wir haben also hier einen Christus, welcher sowohl geschichtlich als ungeschichtlich, sowohl menschlich als übermenschlich, sowohl natürlich als übernatürlich ist, und die Frage, um welche es sich handelt, ist von dem Rationalisten nicht gelöst, sondern nur auf einen andern Ausdruck gebracht. Diese Frage, wird auch dadurch nicht gelöst, daß der Rationalist mit allem Nachdruck daran erinnert, jede Reihe zufälliger, ursächlich verknüpfter, auf einen hohen, heiligen, Gottes würdigen Zweck weise berechneter, durch die tauglichsten Mittel motivirter und troz aller Hinderniße glücklich hindurchgeführter Begebenheiten sey ein Werk Gottes zu nennen, und wir finden in jeder Anstalt, zu deren Realisirung sich in dem bunt durch einander laufenden Gewirre menschlicher Bestrebungen und Thätigkeiten alles so ordnen und fügen müsse, wie es nur die über uns waltende Macht und Weisheit zu bewerkstelligen im Stande sey, einen absichtsvollen Plan der göttlichen Vor-

ſehung [13]). Wenn auch allerdings von dieſem Geſichtspunct aus die Religionsanſtalt des Chriſtenthums nicht als eine gemeine menſchliche Angelegenheit, als ein durch bloßen Zufall entſtandenes Inſtitut betrachtet werden kann, ſo erſcheint dagegen nur um ſo zufälliger der Zuſammenhang, in welchem das Werk Chriſti mit ſeiner Perſon ſteht. Es muß eine ſpecielle Concurrenz der höchſten Macht und Weisheit zu demſelben vorausgeſezt werden, welche ſich unter den Begriff der allgemeinen, die menſchlichen Dinge leitenden Providenz nicht ſubſumiren läßt, wir ſehen auch ſo in der Perſon Chriſti ein Individuum, das, über die Sphäre der menſchlichen Erſcheinungen in eine übermenſchliche Höhe hinausgerückt, mit der göttlichen Vorſehung oder der Gottheit in einer Verbindung ſteht, für welche die natürliche Anſicht, zu welcher ſich der Rationaliſt bekennt, keinen Erklärungsgrund darbietet [14]).

---

13) Briefe über den Ration. S. 390 f.

14) Aus der rein äuſſerlichen Vereinigung ſo heterogener Elemente erzeugte ſich jenes hohle unmotivirte Gerede über die göttliche Würde Chriſti, das für die rationaliſtiſche Chriſtologie charakteriſtiſch iſt, wie z. B. Henke a. a. O. S. 117. für das *caput rei* in dieſer Lehre erklärt, *meminisse, Jesum a se ipso et a suis propositum esse ut hominem quidem nostri simillimum, ut personam tamen singulari, mirifico et unico cognationis quasi et familiaritatis cum Deo vinculo copulatam, plenam Numine, ut ipsum Numen praesens et adspectabile, atque talem nobis et tantum nobis propositum esse illum eo fine, ut legati hujus divini majestatem atque beneficii per illam hominibus impertiti ingens pretium agnosceremus, ut decreta, consilia, praecepta Dei, ab illo patefacta, citra dubitationem tanquam vere divina, amplecteremur etc.* Hält man dieß mit dem zuvor (Anm. 11.) angeführten Urtheil Henke's zuſammen, ſo erſcheint es als die leerſte Phraſeologie, und die in ihr ausgeſprochene Anſicht iſt auch in hiſtoriſch-kritiſcher Hinſicht völlig unmotivirt, da es bei dem bekannten Verfahren

Es stellt sich auf diese Weise über die natürliche Erscheinung der historischen Person eine übernatürliche Idee, welche mit derselben in keine Einheit zusammengeht, und uns nöthigt, von dem historischen Christus einen ideellen zu unterscheiden, ohne daß wir wissen und einsehen, wie sich beide ihrem innern Zusammenhang nach zu einander verhalten, wie beide in ihrem Unterschied eine und dieselbe Person seyn können.

Allein, warum sollen denn, entgegnet der Rationalist von einer andern Seite, nicht beide auch unvermittelt neben einander bestehen können, wenn doch die Religion überhaupt theils in Ideen, welche dem Glauben, theils in Gefühlen, welche der Ahnung und dem ästhetischen Vermögen angehören, besteht, also Glauben und Gefühl d. h. Wahrheit und Schönheit auf gleiche Weise zu ihren wesentlichen Elementen hat? Wie schon Kant die Thatsachen der evangelischen Geschichte als Symbole von Vernunftideen aufgefaßt und die Person Christi idealisirt hat, so ist dieselbe Ansicht besonders von de Wette, dessen Religionstheorie hier ihre Stelle findet, weiter ausgebildet worden. Die ewigen über Verstand und Gefühl stehenden Ideen des religiösen Glaubens, behauptet de Wette, sind an sich gleichsam todt und starr, erst im Gefühl aufgefaßt und zur ästhetischen Anschauung gestaltet, können sie ins Leben eingeführt werden. Wenn auch für den Verstand, dessen Betrachtungsweise überall in Geheimnissen endigt, und nur auf das Endliche geht, die Ideen das Unerreichbare, Unendliche sind, so kommen sie dagegen für das Gefühl in bildlicher Gestalt, in symbolischer Hülle zur Anschauung, und es kann so, was der Verstand als unwahr erkennen muß, in der Form des Gefühls gleichwohl seine Wahrheit haben. Von diesem Gesichtspunct aus ist, wie

der Rationalisten mit der evangelischen Geschichte bloße Willkür ist, jene Aussagen in dem hier vorausgesetzten objectiven Sinne zu nehmen.

überhaupt jede Geſchichte ſymboliſch iſt, d. h. Ausdruck und Abbild des menſchlichen Geiſtes und ſeiner Thätigkeit, die Erſcheinung Chriſti, ſein Leben und Tod, ſofern darin die vollkommene Enthüllung des Göttlich-menſchlichen gegeben iſt, als Symbolik d. h. als anſchauliche Darſtellung überſinnlicher Ideen zu betrachten. Ebendarin beſteht der Character, welchen das Chriſtenthum als Offenbarung hat, weil nämlich in ihm die ewigen Vernunftideen in ihrer größten Reinheit und Fülle erſchienen ſind, und der Rationalismus iſt nichts weiter als die philoſophiſche Anſicht des Offenbarungsglaubens, oder das Bewußtſeyn des Verhältniſſes, in welchem Ideen und Symbole im Chriſtenthum zu einander ſtehen. Dieſer ſymboliſchen Anſicht zufolge kann der Verſtand ſich gegen die Wunder der evangeliſchen Geſchichte ſträuben, und doch behalten dieſe Wunder als Symbole von Ideen ihre übernatürliche Bedeutung. In demſelben Sinne kann man es für einen widerſprechenden Begriff halten, daß die Gottheit mit der Menſchheit in einem Individuum vereinigt iſt, weil dadurch die Gottheit zu einem Endlichen herabgewürdigt und eigentlich nicht mehr als ſolche gedacht würde, und doch bleibt das Dogma von der Gottheit Chriſti, wenn auch nicht als Begriff, doch als äſthetiſche Idee ſtehen. Der fromme Chriſt, überzeugt von der göttlichen Wahrheit der Lehre Jeſu, von der in der Einführung derſelben ſichtbar gewordenen Weisheit und Gnade Gottes, und ergriffen von der Reinheit und Erhabenheit des Characters Jeſu, glaubt und ſchaut in ihm die leibhafte Gottheit, aber er grübelt nicht darüber und fragt nicht, wie es möglich ſey, da es ihm das lebendige Gefühl als wirklich zeigt. Hinweg alſo mit all' jenen dürren Formeln der Dogmatik, von welchen ohnehin die Bibel und der Volksglaube nichts weiß: Chriſtus gelte uns als göttlicher Geſandter, als Gottmenſch, als Ebenbild Gottes, man ſey nicht zu karg in ſeiner Verherrlichung und wäge die Ausdrücke nicht zu ängſtlich ab, aber nie vergeſſe man, daß da-

bei nicht von Verſtandeswahrheit, ſondern allein von religiöſer Schönheit die Rede iſt, und wer darüber zum Volke ſpricht, thue es nie ohne den Aufſchwung und die Wärme der frommen Begeiſterung. Hier bewähre ſich, ſagt De Wette, der Vortheil der Unterſcheidung der verſtändigen und äſthetiſchen Anſicht. Wer in der Religion nur die erſte gelten laſſe, müſſe dieſe Lehre verwerfen und conſequenter Weiſe haben es auch alle ſogenannten Rationaliſten gethan, wir aber können und müſſen ſie, als zur äſthetiſchen Anſicht gehörig, als ein ſchönes bedeutungsvolles Bild ſtehen laſſen, und nicht als ein Gedicht der frommen Phantaſie, der überſpannten Begeiſterung, ſondern als Ergebniß einer geſchichtlich religiöſen Erfahrung. Damit aber ſchließen wir die Metaphyſik davon aus, und ſtellen uns auf den ſittlichen Standpunct. Es ſey nicht ſowohl vom Weſen als vom Character Chriſti die Rede. Die vorhandenen dogmatiſchen Beſtimmungen ſeyen übrigens leicht auf das Verhältniß der natürlichen und idealen Anſicht zurückzuführen, nach welcher man Jeſus betrachten könne. Menſch ſey er natürlich betrachtet, und Gott ideal äſthetiſch betrachtet, und ſo wie beide Anſichten im Grunde Eins ſeyen, ſo ſey es nur Eine Perſon, der Gottmenſch, nicht zwei Perſonen, ſondern zwei Naturen [15]).

Es bedarf nur der einfachen Darlegung dieſer Theorie, um ſogleich zu ſehen, was an ihr iſt. Welchen Werth und Gehalt kann eine Theorie haben, deren kurzer Sinn iſt: Gott und Gottmenſch iſt Chriſtus freilich nicht, allein es

15) De Wette, Religion und Theologie. 1815. Zweite Ausg. 1821. S. 99. 185. 251. Vgl. Bibliſche Dogmatik §. 255. Kirchliche §. 64 f. Zur De Wette'ſchen Theorie darf wohl auch die Anſicht Haſe's (Lehrb. der ev. Dogm. 2te Ausg. 1838. S. 285.) gerechnet werden, ſo weit ſich dieſelbe auf einen beſtimmteren Begriff bringen läßt.

thut dieß nichts zur Sache, man kann ſich ja vorſtellen, daß er es iſt, und ſo von ihm reden, wie wenn er es wäre. Dem ſo vorgeſtellten oder idealen Chriſtus kann man ſodann getroſt alles zuſchreiben, was dem wahren und wirklichen beizulegen ohne Sinn und Verſtand wäre. Wie iſt es in der That möglich, eine ſo unnatürliche, ſelbſt in moraliſcher Hinſicht ſo zweideutige Theorie aufzuſtellen? Und für welchen Zweck geſchieht dieß? Um zu erklären, wie Chriſtus als bloßer Menſch zugleich die ſo eigenthümliche und einzige Erſcheinung ſeyn konnte, welche er der Geſchichte zufolge war. Wie wenn dadurch wirklich etwas erklärt würde, wenn ich mir etwas vorſtelle, wovon ich mir zugleich ſagen muß, es ſey nicht wirklich ſo, wie ich es mir vorſtelle! Soll mit der natürlichen geſchichtlichen Erſcheinung Chriſti zugleich jene äſthetiſche Anſchauung als eine blos ideelle Vorſtellung verbunden werden, ſo wird hiemit nur geſagt, man habe ſich Chriſtus von Anfang an auf dieſe Weiſe vorgeſtellt, aber es iſt dieß nur eine Vorſtellung ohne Realität, und wenn man auch früher an der Realität der Vorſtellung nicht zweifelte, ſo kommt nun, was gerade das Bedenkliche der Sache iſt, ſobald ſie zur Theorie erhoben wird, das beſtimmte Bewußtſeyn hinzu, daß die Vorſtellung ohne alle objective Realität iſt. Doch es ſollen ſich ja in dieſen äſthetiſchen Symbolen und Anſchauungen höhere religiöſe Ideen reflectiren! Allein es deckt ſich uns hier nur ein neuer Mangel dieſer Theorie auf. Soll Chriſtus, wenn er auch nicht wahrhaft Gott und Gottmenſch war, doch wenigſtens als Gott und Gottmenſch angeſchaut werden, ſo ſoll er ideell geweſen ſeyn, was er in der Wirklichkeit nicht war, aber es läßt ſich ja auch nicht einmal ideell ein ſolche Idee mit ſeiner Perſon verbinden, da auf dem Standpunct des Rationalismus, auf welchem Gott und Menſch in abſtractem Gegenſaz einander gegenüberſtehen, von einer realen Einheit Gottes und des Menſchen, ſomit auch von einer Idee derſelben nicht die Rede ſeyn kann.

Die de Wette'sche Theorie steht in dieser Hinsicht selbst gegen die Kant'sche sehr zurück. Das sittliche Ideal hat als Ideal seine Realität darin, daß in ihm als Einheit gedacht wird, was in der Wirklichkeit unendliches Werden, die unendliche Annäherung an die Idee ist, das Ideal ist so wenigstens aus der Wirklichkeit abstrahirt, die Idee der Einheit Gottes und des Menschen aber, wie sie bei dem Dogma von der Gottheit und Person Christi zu Grunde liegt, ist kein Ideal, sondern der Begriff eines an sich seyenden Verhältnisses, dessen Realität vor allem für sich feststehen muß, wenn die Idee ihre innere objective Wahrheit haben soll. Darum läßt sich alles, was diese Theorie zu der rein menschlichen Erscheinung Christi Uebermenschliches hinzufügen will, in einen rein subjectiven Schein auf [16]). Während der kritische Verstand

16) Alles, was auf diesem Standpunct von Christus prädicirt wird, ist eine rein subjective Vorstellung, oder Christus ist nur ein subjectives Ideal, bei welchem man es ganz dahingestellt läßt, was es objectiv ist. Offener ist dieß von niemand ausgesprochen worden, als von Jacobi in der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. 1811. in folgender, an den Wandsbecker Boten gerichteten, Stelle S. 62.: „Es leuchtet uns ein, redlicher Mann, wie sich dir alles, was vom Menschen Göttliches angeschaut werden, und mit diesem Anschauen ihn zu göttlichem Leben erwecken kann, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. Sofern es das an sich Gute und Göttliche allein ist, was du in ihm verehrst, erhält sich deine Seele aufrecht, erniedrigst du nicht Vernunft und Sittlichkeit in dir durch Götzendienst. Was Christus ausser dir für sich gewesen, ob deinem Begriff in der Wirklichkeit gemäß oder nicht gemäß, ja ob überhaupt in dieser je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit deiner Vorstellung und des Werthes der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was er in dir ist, darauf allein kommt es an, und in dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen: du schaust durch ihn die Gottheit, so weit du sie zu schauen vermagst, und in-

den unwiderſprechlichen Beweis führt, daß Chriſtus ſeinem Urſprung und Weſen nach nur Menſch war, ſoll ihn gleichwohl der doketiſche Schein einer höheren göttlichen Würde umſchweben. Wozu dieß, wenn ſie der bloße Schein des Göttlichen war, in welchem der Menſch ſich ſeiner wahren Einheit und Verſöhnung mit Gott nicht bewußt werden kann? Und doch bleibt uns von dieſer Theorie wenigſtens dieß als das hiſtoriſch Merkwürdige zurück, daß ſie auch auf ihrem rationaliſtiſchen Standpunkt das Bedürfniß anerkannte, über die menſchliche Erſcheinung die Idee zu ſtellen. Das Mangelhafte aber iſt, daß die Idee ſich erſt mit ihrem Inhalt erfüllen und zur objectiven Realität werden muß, und ſolange dieß nicht geſchehen iſt, bleibt auch die geſchichtliche Erſcheinung Chriſti nicht erklärt, wie er als bloßer Menſch, wie er war, auch nur das geweſen und geworden ſeyn kann, wofür der Rationaliſt ihn hält, der Stifter einer die ganze Menſchheit umfaſſenden und beglückenden Univerſalreligion. Dieß ſind alſo die Momente, die nun nicht mehr aus dem Auge gelaſſen werden dürfen.

Wir haben hier den Rationalismus in der Spize ſeiner Einſeitigkeit, ſeiner Subjectivität vor uns, aber es iſt durch ihn doch ein Punkt zur Evidenz gebracht, welcher ſeitdem die feſte unumſtößliche Grundlage jeder Vorſtellung von der Perſon Chriſti bleiben mußte, die ſich nicht in den geradeſten Widerſpruch zu dem ganzen Bewußtſeyn der Zeit ſezen wollte, die Realität der menſchlichen Natur Chriſti, oder die Wahrheit, daß Chriſtus, wenn er nicht wahrer und wirklicher, natürlicher Menſch war, nicht als freies ſittliches Subject gedacht werden kann. Daß er, wenn es überhaupt möglich ſeyn ſoll, eine vernünftige Vorſtellung mit ſeiner Perſon

---

dem du dich zu den höchſten Ideen mit ihm emporſchwingſt, wähnſt du, unſchädlich irrend, dich nur an ihm dazu emporzuſchwingen.

i verbinden, vor allem Menſch im vollen Sinne des Worts
ewesen ſeyn muß. Der Rationalismus hat hierin wenig-
ens das Seinige geleiſtet. Wendet man ſich aber vom Ra-
ionalismus zu dem ihm gegenüberſtehenden Supranatura-
ismus, ſo kommt man in der That in Verlegenheit, auch
ur etwas zu ſagen, was eine beſtimmtere Vorſtellung von
m gibt. Er characteriſirt ſich eigentlich nur dadurch, daß
: alle Merkmale eines in ſich völlig haltungsloſen Syſtems
n ſich trägt. Es kann nichts Matteres, Geiſtloſeres, Un-
iſſenſchaftlicheres geben, als den Supranaturalismus, wie
: in den erſten Decennien des jezigen Jahrhunderts in den
ogmatiſchen Syſtemen eines Reinhard, Schott, Breiſchnei-
r u. a. erſcheint. Theils werden die alten Formeln und
eſtimmungen, deren undenkbarer Widerſpruch längſt nach-
wieſen iſt, auf eine völlig begriffloſe Weiſe wiederholt [17]),
nd die bibliſchen und kirchlichen Vorſtellungen ſo viel mög-
h ohne eigenes Urtheil aufgeführt, theils beſteht das Ur-
eil nur in einer rationaliſtiſchen Kritik, in welcher Ratio-
alismus und Supranaturalismus auf eine ganz indifferente

---

7) So begrifflos, daß Reinhard, wenn er in den Vorleſungen über Dogmatik. 1801. S. 150. den Begriff der Dreieinigkeit ſo definirt: *Trinitas est illud attributum (!) naturae divinae, qua communis est tribus individuis, coexistentibus quidem illis, sed vere diversis*, ohne es zu ahnen, als Vertheidiger der orthodoxen Lehre, in den offenbarſten Tritheismus verfällt. Aber auch Schott, deſſen Epitome theol. christ. dogmaticae 1811. gleichfalls eine der dürftigſten Geſtalten des Supranaturalismus iſt, drückt ſich S. 190. beinahe ebenſo tritheiſtiſch aus. Man hat Storr und Reinhard Säulen des Supranaturalismus genannt (De Wette, Dogmatik der proteſt. Kirche. 3te Aufl. S. 24.), auf welcher ſchwachen Säule aber der Supranaturalismus, wenn er überhaupt je von Säulen getragen wurde, wenigſtens in einem Reinhard ruhte, kann ſchon jener Eine Saz zeigen.

Weiſe in einander übergehen, und das kirchliche Syſtem, deſſen Grundſäze und Dogmen aufrecht erhalten werden ſollen, in allen Hauptpuncten preisgegeben wird. Das Leztere iſt am meiſten bei Bretſchneider der Fall [18]), welcher namentlich in Hinſicht der Lehre von der Perſon Chriſti das Verlangen, die Vernunft gefangen zu nehmen, und dieſe Lehre als bloßes Geheimniß zu glauben, für unſtatthaft erklärt. Die kirchliche Lehre habe kein practiſches Intereſſe, und man dürfe keinen verkezern, der es bedenklich finde, eine metaphyſiſche Verbindung zwiſchen Gott und Jeſus anzunehmen, und ſich begnüge, an eine moraliſche Verbindung beider zu glauben, nach welcher Jeſus der von Gott erleuchtete und belehrte Erlöſer und Beglücker der Menſchen war; auch die metaphyſiſche Vereinigung habe ja nur inſofern ein religiöſes und praktiſches Intereſſe, in wiefern aus ihr eine moraliſche Vereinigung entſtanden ſey. Dabei ſoll aber gleichwohl die Schriftlehre, daß der Sohn Gottes, ein göttliches Weſen (nicht im Sinne der Subordinatianer), ſich mit dem Menſchen Jeſus bei ſeiner Geburt auf das innigſte vereinigte, ſo daß beide Eine Perſon bildeten, unter die Religionsgeheimniſſe gehören, die die Vernunft weder zu beweiſen, noch zu widerlegen wiſſe. — Wie wenn es, wenn man einmal alle Prämiſſen der Kirchenlehre in der Schrift findet, möglich wäre, zwiſchen Schriftlehre und Kirchenlehre ſo zu ſcheiden, und nicht auch die Kirchenlehre als die nothwendige Conſequenz der Schriftlehre mit demſelben Argument wie dieſe vertheidigt werden könnte, daß aus der ſubjectiven Unmög-

18) Schon in der erſten Ausgabe des Handbuchs der Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche 1818. Bd. 1. S. 509. Bd. 2. S. 159. In der Folge konnte Bretſchneider, wie bekannt iſt, der Einwirkung der rationaliſtiſchen Principien auf ſein der Grundlage nach ſupranaturaliſtiſches Syſtem noch weniger widerſtehen.

lichkeit, sich eine solche Verbindung vorzustellen, nicht die objective Unmöglichkeit derselben gefolgert werden könne! In lezter Beziehung zog man sich aus so schwankenden Principien immer wieder in den allgemeinen Grundsaz zurück, daß es jedem Christen erlaubt seyn müsse, die nähern Bestimmungen der Kirche über eine solche Lehre auf sich beruhen zu lassen, und sich die Art der Vereinigung eines Göttlichen und Menschlichen in Jesu so vorzustellen, wie er glaube, daß es den Ausdrücken der Schrift gemäß sey [19]), womit nur ausgesprochen wurde, was als Thatsache vor Augen liegt, daß der Supranaturalismus jener Periode nichts anderes ist, als die völlige Auflösung des kirchlichen Systems in ein Aggregat rein subjectiver Vorstellungen. Von diesem Rechte der Subjectivität hat unter den in diese Klasse gehörenden Theologen kaum ein Anderer ausgedehnteren Gebrauch gemacht als Steudel, welcher als „der lezte literarisch namhafte Sproß des vorzüglich unter der Auctorität Storrs ausgebildeten Supranaturalismus" [20]) hier noch erwähnt zu werden verdient [21]). So ernst und nachdrücklich die Steudel'sche Glaubenslehre an dem Grundsaze festhält, daß nichts als christliche Wahrheit gelten könne, was nicht als sicheres Ergebniß aus der Schrift ermittelt sey, so subjectiv ist das ganze Gepräge derselben, und das geschichtlich Merkwürdige ist nur dieß, daß der Supranaturalismus auch in ihr an der Möglichkeit verzweifelt, die kirchliche Lehre mit seinem dogmatischen Bewußtseyn zu vereinigen. Der kirchlichen Lehre von der Trinität wird zum Vorwurf gemacht, daß sie ohne

19) Bretschneider a. a. O. Bd. 2. S. 157.

20) Wie Steudel von Tholuck (Vermischte Schriften. Th. 2. S. 147.) bezeichnet wird.

21) Die Glaubenslehre der evangelisch-protestantischen Kirche, nach ihrer guten Begründung, mit Rücksicht auf das Bedürfniß der Zeit. 1834.

Grund der heiligen Schrift ſich bemühe, begriffsmäßige Vorſtellungen über das innere Verhältniß, das in der Gottheit zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt ſtattfinde, zu bilden, und die Anmuthung mache, in Gottes Weſen, welches ſelbſt ein perſönliches ſey, drei Perſonen zu ſezen, was nicht angehe. Wenn jedoch nach der eigenen Anſicht Steudels die verſchiedenen Offenbarungen Gottes nicht blos auf einer Verſchiedenheit der Offenbarungsweiſen Gottes, da hieraus das Selbſtbewußtſeyn Chriſti, als des vorweltlich daſeyenden, nicht erklärbar wäre, ſondern auf dem reellen Unterſchiede der Offenbarungsſeiten in Gott beruhen ſollen, deſſen Idee ſomit verwirklicht ſey, 1. als Grund und Bedingung alles Seyns, Fortbeſtehens und Geſchehens; 2. als innigſte Verwandtſchaft Gottes mit dem Seyenden, Darſtellbarkeit Gottes durch das Seyende, und 3. als Mittheilbarkeit Gottes an das Seyende, ſo daß dieſes, um zu ſeyn, was Gott will, von ihm durchdrungen wird [22]); ſo möchte ſchwer zu beſtimmen ſeyn, wie Offenbarungsſeiten von Offenbarungsweiſen verſchieden ſeyn ſollen, wenn zugleich behauptet wird, daß es gegen die Schrift ſey, ſich die Trinität als ein inneres Verhältniß Gottes zu denken. Noch ſchwieriger dürfte es aber ſeyn, die Steudel'ſche Darſtellung der Lehre von der Perſon Chriſti, in welcher Steudel gleichfalls der kirchlichen Lehre völlig den Rücken kehrt, und die dabei gemachten Verſuche, zu erklären, wie das Selbſtbewußtſeyn Jeſu, als übergegangen in das Selbſtbewußtſeyn ſeiner, als Gottes, ſich denken laſſe, auf einen klaren und haltbaren Begriff zu bringen [23]). Wir kön-

22) A. a. O. S. 431 f. 435.

23) Im Allgemeinen ſoll die Darſtellung des Göttlichen in Chriſtus Selbſtdarſtellung Gottes in ihm ſeyn, und als koſtbares Ergebniß hervortreten: „Es iſt keine Grenze für die innige Nähe, bis zu welcher die Gottheit zu der Menſchheit ſich herablaſſen mag, um mit ihr ſich zu vereinigen, ſo wie die Menſch-

en jedoch Vorstellungen, welche durchaus so subjectiver Natur nd, auf sich beruhen lassen, und mit dem negativen Resulte uns begnügend, daß selbst die strengsten Supranaturalien sich nur dazu gestimmt sahen, das kirchliche System in er Subjectivität ihres Supranaturalismus, welcher selbst ur eine andere Form des herrschenden Rationalismus war, ollends untergehen zu lassen [24]), aus diesem ganzen Kreise

---

heit ihrem Einflusse sich zugänglich beweist, und es ist keine Grenze für die Verwandtschaft, in welche die Menschheit mit Gott treten mag, so wie sie für diese Verwandtschaft sich eignet" (a. a. O. S. 335.). Sobald man aber mit dieser schrankenlosen Einheit Gottes und des Menschen Ernst machen wollte, um sie in einem andern als moralisch-erbaulichen Sinne zu nehmen, würde sogleich die Steudel'sche Polemik gegen die speculative Theologie mit ihrem entschiedenen Widerspruch entgentreten.

24) Es erhellt auch aus dem Obigen, was überhaupt klar genug vor Augen liegt, wie verfehlt es ist, den Supranaturalismus der Periode, von welcher hier die Rede ist, für identisch mit dem alten kirchlichen System zu halten. Dieses hatte allerdings im Supranaturalismus seine lezte Stüze, der wesentliche Unterschied aber besteht in folgenden Momenten: 1. Während das alte System in seiner Grundlehre von der Göttlichkeit der Schrift die absolute Wahrheit aller seiner Lehren schlechthin voraussezte, verfährt der Supranaturalismus auf dieselbe räsonnirende Weise, wie der Rationalismus. Das alte Dogma hat demnach im Supranaturalismus seine Wahrheit nicht mehr unmittelbar in sich selbst, sondern das seiner denkenden Thätigkeit sich bewußte Subject will sich derselben erst von seiner innern Selbstgewißheit aus auf dem Wege der Reflexion gewiß werden. Supranaturalismus und Rationalismus stehen daher auf demselben Boden der Reflexions-Theologie und haben somit in dieser formellen Hinsicht dieselbe Stellung zum alten Dogma, als dem gegebenen Object, auf das sich das denkende Subject bezieht. 2. In Ansehung der einzelnen Lehren des Systems trägt der Supranaturalismus kein Bedenken,

trüber, beengender Anſichten uns hinwegwenden, um freiere und weitere Räume zu gewinnen.

Drittes Kapitel.

Schelling, Fichte, Daub.

Die Morgenröthe eines neu aufgehenden Tages war angebrochen, als Schelling ſeinen auf feſter, ſelbſtſtändiger Grundlage gewonnenen Standpunct in den ſchönen, begeiſterten Worten ausſprechen konnte: „Die Vorzeit hat ſich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens ſind wieder zugänglich, der Geiſt darf ſich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit ſpielen. Es regt ſich in allem Ernſte eine in Bezug auf die zunächſt vorhergegangene völlig neue Zeit,

---

im Intereſſe deſſelben Princips, das er mit dem Rationalismus theilt, die alten Beſtimmungen fallen zu laſſen. Es iſt im Grunde zufällig, wie viel er von ihnen in ſich aufnimmt, und es gibt Grundlehren der alten Orthodoxie, wie die Lehre von der Erbſünde, in welchen er dem Rationalismus weit näher ſteht als dem alten Syſtem. 3. Was er im Sinne des alten Syſtems und im Gegenſaz gegen den Rationalismus feſthält, iſt nur der übernatürliche Urſprung des Chriſtenthums. An dieſer Grundanſicht hängt eigentlich allein noch das alte kirchliche Syſtem, und der Supranaturalismus theilt mit ihm die Anerkennung deſſelben übervernünftigen Princips, aber auch dieſe Ueberzeugung will er erſt durch die logiſche Demonſtration begründen. Man kann daher ſagen, der Supranaturalismus ſey, wie er ja von Anfang an weſentlich apologetiſch war, die in die lezten Principien ſich zurückziehende Apologetik des alten Syſtems, deſſen übernatürliches Princip durch denſelben räſonnirenden Verſtand, welcher das Princip des Rationalismus iſt, gerettet werden ſoll.

und die alte kann sie nicht fassen, und ahndet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensaz sey. Ja, blind genug, will sie im Gefühl ihrer Ohnmacht sich selbst einen Theil des Bessern aneignen, ohne Einsicht und ohne Geschick. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit, und insofern ihre Grenze, sie liegt wissenschaftlich ausgesprochen in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und dauerndes Denkmal bleiben wird. Hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das er kräftig und frei, ohne Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen" [1]). Es war dieß der kräftige Umschwung des Bewußtseyns aus der Abstractheit des Kantisch-Fichte'schen Idealismus, welcher über die Subjectivität des Ich und die Unendlichkeit seines Sollens nicht hinwegkommen konnte, in die Objectivität des Seyns und der Natur. Dieser Umschwung selbst aber würde an die Stelle der bisherigen Einseitigkeit nur eine andere gesezt haben, wenn es jezt nur darum zu thun gewesen wäre, von dem bisher behaupteten Standpunct der Subjectivität auf den entgegengesezten der Objectivität überzugehen. Dieß wäre nur die andere Seite derselben Einseitigkeit gewesen, und wie stünde es mit dem immanenten Fortschritt des Geistes, wenn auf der folgenden Stufe sogleich wieder verloren gehen könnte, was auf der vorangehenden gewonnen zu seyn schien? Kam das Subject dadurch nur zu seinem Rechte, daß es seiner Unendlichkeit sich bewußt wurde, so kann dieses Bewußtseyn ihm nie mehr entschwinden. Nicht darin also besteht der weitere Fortschritt, daß die Unendlichkeit des Subjects schlechthin negirt wird, sondern nur darin, daß sie als eine einseitige erkannt und in das rechte Verhältniß zur Objectivität gesezt wird, der Idealismus auch zum Realismus wird. Daher

1) Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Tüb. 1806. S. 46.

iſt die Epoche machende Bedeutung Schellings näher dieſe, daß er das Abſolute als die Identität des Subjects und Objects beſtimmte, und in dieſer abſoluten Einheit die Einſeitigkeit des Einen wie des Andern aufgehoben wiſſen wollte. Dieſe Einheit iſt nur Gott, und die Philoſophie wurde ſo mit Einem Male wieder zur Wiſſenſchaft des Göttlichen als des allein Poſitiven, zur Wiſſenſchaft des Göttlichen als des allein Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, zur Naturphiloſophie, mit deren Idee man nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, ſondern auch über die Erkenntniß überhaupt zu der Anſchauung in der Wirklichkeit fortgehen wollte: nur in dem Punct, wo das Ideale uns ſelbſt ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden iſt, in dieſem Punct allein ſollte die lezte, die höchſte Befriedigung und Verſöhnung der Erkenntniß liegen.

Gott iſt, als das Abſolute, die Identität des Subjects und Objects, des Erkennens und Seyns, des Idealen und Realen, des Unendlichen und Endlichen. Dieſe Einheit iſt aber keine abſtracte, ſondern concrete, in ſich lebendige, d. h. eine ſolche, mit welcher in Gott ſowohl ein Unterſchied als eine Einheit, nicht blos ein Seyn, ſondern auch ein Werden, ein nothwendiger Lebensproceß geſezt iſt. Ein Weſen, das blos es ſelbſt wäre, als ein reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm ſelbſt, denn es hätte nichts, darin es ſich offenbar würde, es offenbart ſich nicht, wenn es blos es ſelbſt iſt, wenn es nicht in ihm ſelbſt ein Anderes, und in dieſem Andern ſich ſelbſt das Eine, alſo wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von ſich ſelbſt und einem Andern iſt. Was als Eins iſt oder exiſtirt, muß in dem Seyn nothwendig ein Band ſeiner ſelbſt und eines Andern ſeyn. Dieſes Andere kann von dem Einen nicht verſchieden, ſondern ſelbſt nur das Eine ſeyn, aber als ein Anderes. Was als Eines iſt, muß daher in dem Seyn ſelbſt nothwendig ein Band ſeiner ſelbſt als Einheit und ſeiner ſelbſt als des Gegen-

theils oder als Vielheit seyn, und dieses Band ist eben die Existenz dieses Wesens selbst. Es existirt also wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige Copula beider, ja eben diese Copula ist allein die Existenz selbst und nichts Anderes. Die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeschaut, ist nichts anderes, als eben die Existenz dieser Einheit selbst und von ihr gar nicht verschieden. Diese lebendige Identität, in welcher sowohl der Widerstreit, oder das Leben, als die Einheit, oder die Sänftigung des Lebens ist, nennt Schelling die Selbstgeburt des göttlichen Wesens. Das Wesen gebiert sich ewig in die Form, und gibt in dieser Geburt nur sich selbst, d. h. die Einheit zur Frucht, es hat den Gegensaz ewig und ursprungslos in sich, aber nur die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend tritt es aus ihm als Allheit oder absolute Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Wesen beruhigte Gegensaz, oder die Form, in das Wesen verklärt, und selbst wesentlich in ihm, also daß das Eine die Allheit und die Allheit das Eine ist, und so erst die Existenz aller Existenz vollendet hervorbricht. Dieses dem Wesen nach ewige Ineinanderscheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Daseyn ist, oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und seiner Selbstoffenbarung betrachtet. Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, wodurch das Unendliche das Endliche und hinwiederum dieses in jenem aufgelöst ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe, welche allein durch den Gegensaz zur Einheit mit sich selbst bringt, oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes, aber es ist darum nichts Unbegreifliches, sondern durch sich selbst klar, wie der sonnenhelle, lebensvolle

Tag, ob es gleich den Meiſten das Unbegreiflichſte dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich und nicht todt ſey, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erſcheinen müßte [2]).

Wird das Weſen Gottes auf dieſe Weiſe beſtimmt, ſo daß es zum Weſen Gottes gehört, ſich ſelbſt zu offenbaren, und in dieſer Selbſtoffenbarung die Momente eines durch das Weſen Gottes bedingten Lebensproceſſes zu durchlaufen, ſo ſind Natur und Geſchichte die Verwirklichung der Idee Gottes. Auch das Chriſtenthum kann daher nur unter den Geſichtspunct der Idee des allgemeinen Proceſſes, in welchem Gott als die Einheit des Endlichen und Unendlichen ſich verendlicht und Menſch wird, um im Endlichen der Unendliche zu ſeyn, geſtellt werden. Mit der Schelling'ſchen Idee Gottes iſt unmittelbar auch die Idee einer ſpeculativen Theologie gegeben, deren weſentlichen Inhalt Schelling ſchon in der erſten Entwicklungsperiode ſeines Syſtems in die Idee einer dem Weſen Gottes immanenten Dreieinigkeit und in die Idee einer ewigen Menſchwerdung Gottes ſetzte [3]). Daß man, ſolange man ſich von der äuſſern Geſchichte nicht zur Idee erhebe, die hiſtoriſchen Thatſachen nur in ihrer empiriſchen Einzelnheit nehme, ſie alſo nicht ſpeculativ auffaſſe, keinen vernünftigen Sinn mit ihnen verbinden könne, daß, wenn die Theologen die Menſchwerdung Gottes blos empiriſch davon nehmen, daß Gott in einem beſtimmten Moment der Zeit menſchliche Natur angenommen habe, ſich ſchlechterdings nichts dabei denken laſſe, da Gott ewig auſſer aller Zeit ſey, die Menſchwerdung Gottes daher nur eine Menſchwerdung von Ewigkeit ſeyn könne, behauptete Schelling auf das Entſchiedenſte. Der Menſch Chriſtus iſt in der Erſcheinung nur

2) A. a. O. S. 60 f.

3) Vorleſungen über die Methode des academiſchen Studiums. 1803. Man vgl. beſonders die achte Vorl. S. 179.

der Gipfel der Menschwerdung, und insofern auch wieder der Anfang derselben, weil sie von ihm aus sich dadurch fortsezen sollte, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von welchen er das Haupt ist. Daß in Christo zuerst Gott wahrhaft objectiv geworden, zeugt die Geschichte. Denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbart? Der Gegensaz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, ist für sich zureichend, das Wesen und alle besondern Bestimmungen des Christenthums einzusehen. Die alte Welt ist insofern die Naturseite der Geschichte, als die in ihr herrschende Einheit oder Idee das Seyn des Unendlichen im Endlichen ist. Der Schluß der alten Welt und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche wurde, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten, er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt, und als solches das Licht der neuen Welt ist. Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in der Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums, und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben ist in der Idee der Dreieinigkeit, welche ebendeßwegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Die Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt liegt darin, daß

der ewige, aus dem Weſen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche ſelbſt iſt, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes iſt, und welches als ein leidender und den Verhältniſſen der Zeit untergeordneter Gott erſcheint, der in dem Gipfel ſeiner Erſcheinung, in Chriſto, die Welt der Endlichkeit ſchließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrſchaft des Geiſtes eröffnet.

Schon in dieſer erſten, noch in den allgemeinſten Umriſſen gegebenen Form der Schelling'ſchen Lehre von Gott ſind die Ideen enthalten, welche die ſpeculative Theologie ſeitdem nicht mehr fallen laſſen, die ſie nur weiter verfolgen und in ihrem innern Zuſammenhang tiefer begründen konnte. Der Grundgedanke iſt der göttliche Selbſtvermittlungsproceß, in welchem allein das Weſen Gottes ſeinen beſtimmten concreten Inhalt hat, und der Fortſchritt in der weitern Entwicklung der Schelling'ſchen Lehre geſchah daher (in der Abhandlung über die Freiheit) dadurch, daß der in das Weſen Gottes geſezte Unterſchied, als die Dualität von Natur und Geiſt, oder des dunkeln und lichten, des böſen und guten Princips aufgefaßt und der Proceß des in der Natur und der Welt- und Menſchengeſchichte ſich entwickelnden göttlichen Lebens in ſeinen beſtimmteren Momenten und Wendepuncten dargelegt wurde. Wenn Schelling in dieſer weitern Durchführung ſeines Princips und Syſtems es nicht verſchmähte, auf dem Grunde der ältern proteſtantiſchen Myſtik in das Geheimniß des göttlichen Weſens einzudringen, ſo hat dieß für die hiſtoriſche Betrachtung noch das beſondere Intereſſe, daß ſich dadurch recht anſchaulich herausſtellt, wie dieſelben ſpeculativen Ideen, ſo verſchieden auch die Formen ſind, die ſie zu verſchiedenen Zeiten annehmen, immer wieder hervortreten, und ſich ſowohl in der Philoſophie als der Theologie als die innere bewegende Macht, als das den Fortſchritt des Geiſtes beſtimmende Princip kund thun. Die ewige Geburt des göttlichen Weſens, oder der immanente,

durch die Dualität der Principien bedingte Proceß ist das Gemeinsame, worin Schelling und Böhme zusammentreffen, und die genannte Abhandlung hat den Beweis gegeben, welcher wissenschaftlichen Verarbeitung das zwar noch formlose aber inhaltsreiche Material der Böhme'schen Idee fähig war. Der Gang, welchen Schelling in jener Abhandlung genommen hat, ist zu bekannt, als daß derselbe hier erst auseinanderzusezen wäre. Es genügt daher die wesentlichen Momente kurz hervorzuheben. Es sind folgende: 1. Gott an sich, als Einheit, oder, wie Schelling dieses höchste Princip seines Systems bezeichnet, als absolute Indifferenz oder als Ungrund; 2. die Welt oder die Schöpfung, in welcher Gott nach der realen, dunkeln, noch nicht intelligenten Seite seines Wesens, sofern der Grund in ihm ist, sich ausbreitet, oder sich herabläßt, indem er sich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von sich zum Grunde macht, damit die Creatur möglich sey, und in diesem Werke seiner Demuth und Herablassung, der Schöpfung, sich wie dem Werden, so auch dem Leiden unterwirft. 3. Der Wendepunct, in welchem der aus seinem Ansichseyn in die Besonderheit des Seyns, die Welt, die Natur herausgetretene Geist sich gleichsam sammelt und concentrirt, um zu sich zu kommen und sich in sich selbst in einem lichten Mittelpunct zu erfassen, ist der Mensch, in welchem das Besondere zugleich das Allgemeine, aber mit concreter Bestimmtheit ist. Der Mensch ist, wie Schelling sagt, der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte, oder er ist es, in welchem, um mit J. Böhme zu reden, das Centrum der Geburt auch ein Centrum der Wiedergeburt ist. Was Schelling über den Menschen, sofern er als der urbildliche und göttliche Mensch der höchste Gipfel der Offenbarung ist, kurz andeutet, schließt die ganze Lehre von der Erlösung in sich. Ist im Menschen, wie Schelling sagt, die ganze Macht des finstern Princips und zugleich die ganze Kraft des Lichts

geſezt, ſo hat er das Princip der Erlöſung und der Gnade ebenſo von Ewigkeit in ſich, wie das Princip des Falls und der Sünde, und die äuſſere Geſchichte des Chriſtenthums iſt nur die Manifeſtation deſſen, was die Idee des urbildlichen Menſchen in ſich begreift. Was der Menſch, ſo betrachtet, iſt, kann nur aus dem Zuſammenhang des ganzen Proceſſes begriffen werden, in welchem Gott in der Welt und Weltgeſchichte ſich offenbart. Die Momente des göttlichen Lebensproceſſes ſind auch die Momente der Welt- und Religionsgeſchichte. Wie in Gott Natur und Geiſt als zwei weſentlich verſchiedene Momente zu unterſcheiden ſind, ſo gibt es auch in der Geſchichte, als der Offenbarung Gottes, eine Periode der Natur und eine Periode des Geiſtes, und wie die Natur, oder der Grund in Gott, das Vorangehende iſt, die Vorausſezung Gottes, als des wahrhaft perſönlichen und intelligenten Weſens, ſo hat ſich auch in der Geſchichte der Geiſt der Liebe nicht alsbald geoffenbart. Der Grund mußte zuerſt für ſich wirken, oder Gott bewegte ſich nur nach ſeiner Natur und nicht nach ſeinem Herzen oder der Liebe. Daher iſt die ganze vorchriſtliche Zeit die Zeit der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für ſich vermöchte. Weil aber das Weſen des Grundes für ſich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, ſo mußte die Zeit kommen, wo die Herrlichkeit der Natur ſich auflöste und der ſchöne Leib der alten Welt in ſich ſelbſt zerfiel. Das Ende der alten Zeit iſt aber nur der Anfang der neuen, in welcher mit dem Chriſtenthum das zweite Princip, das Princip des Geiſtes und der Liebe das überwiegende wurde. Dieſes Uebergewicht konnte es erſt dadurch gewinnen, daß das erſte Princip ſich immer mehr in ſeiner Unmacht kund that. Die fortgehende Entwicklung iſt zugleich eine immer größere Scheidung und der Gegenſaz zwiſchen Natur und Geiſt, Dunkel und Licht, muß auch als der Gegenſaz des Böſen und Guten betrachtet werden. Je mehr das im Grunde waltende Prin-

durch die Dualität der Principien bedingte Proceß ist das Gemeinsame, worin Schelling und Böhme zusammentreffen, und die genannte Abhandlung hat den Beweis gegeben, welcher wissenschaftlichen Verarbeitung das zwar noch formlose aber inhaltsreiche Material der Böhme'schen Idee fähig war. Der Gang, welchen Schelling in jener Abhandlung genommen hat, ist zu bekannt, als daß derselbe hier erst auseinanderzusezen wäre. Es genügt daher die wesentlichen Momente kurz hervorzuheben. Es sind folgende: 1. Gott an sich, als Einheit, oder, wie Schelling dieses höchste Princip seines Systems bezeichnet, als absolute Indifferenz oder als Ungrund; 2. die Welt oder die Schöpfung, in welcher Gott nach der realen, dunkeln, noch nicht intelligenten Seite seines Wesens, sofern der Grund in ihm ist, sich ausbreitet, oder sich herabläßt, indem er sich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von sich zum Grunde macht, damit die Creatur möglich sey, und in diesem Werke seiner Demuth und Herablassung, der Schöpfung, sich wie dem Werden, so auch dem Leiden unterwirft. 3. Der Wendepunct, in welchem der aus seinem Ansichseyn in die Besonderheit des Seyns, die Welt, die Natur herausgetretene Geist sich gleichsam sammelt und concentrirt, um zu sich zu kommen und sich in sich selbst in einem lichten Mittelpunct zu erfassen, ist der Mensch, in welchem das Besondere zugleich das Allgemeine, aber mit concreter Bestimmtheit ist. Der Mensch ist, wie Schelling sagt, der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte, oder er ist es, in welchem, um mit J. Böhme zu reden, das Centrum der Geburt auch ein Centrum der Wiedergeburt ist. Was Schelling über den Menschen, sofern er als der urbildliche und göttliche Mensch der höchste Gipfel der Offenbarung ist, kurz andeutet, schließt die ganze Lehre von der Erlösung in sich. Ist im Menschen, wie Schelling sagt, die ganze Macht des finstern Princips und zugleich die ganze Kraft des Lichts

höhere Bedeutung für die ſpeculative Theologie. Die ſpeculative Vernunft geht immer tiefer in das Bewußtſeyn ein, daß Gott und Menſch an ſich Eins ſind. Wie ſchon die Kant'ſche Philoſophie dieſe Einheit wenigſtens in dem ſittlichen Ideal, in das ſie die Idee des Gottmenſchen ſezt, anſchaut, ſo muß ſie in der Schelling'ſchen auf dem Wege des Proceſſes, in welchem ſie das Weſen Gottes in der Welt- und Menſchengeſchichte ſich offenbaren und expliciren läßt, zur geſchichtlichen Realität werden. In dem Bewußtſeyn der Einheit Gottes und des Menſchen haben jezt die Theologie und die Philoſophie ihren gemeinſamen Mittelpunct, was für die Theologie die Lehre von Chriſtus iſt, iſt für die Philoſophie die Idee des Gottmenſchen, in welcher ſie ihre concreteſte und intenſivſte Bedeutung hat. Die große Frage über, um welche ſich nun das ganze Verhältniß der Theologie und der Philoſophie bewegt, iſt, ob auch die Philoſophie die Idee des Gottmenſchen mit demſelben geſchichtlichen Individuum identiſch erkennen kann, in welchem die Theologie die Einheit Gottes und des Menſchen verwirklicht ſieht? In der Kant'ſchen Philoſophie hebt ſich die hiſtoriſche Realität des Gottmenſchen ſchon dadurch auf, daß er für ſie nur ein ſittliches Ideal iſt, aber auch die Schelling'ſche Philoſophie kann die empiriſche Realität des Gottmenſchen nicht in demſelben Sinne anerkennen, in welchem die kirchliche Theologie dieſelbe behauptet, weil ſie mit ihrem urbildlichen und göttlichen Menſchen nicht bei einem bloßen Individuum ſtehen bleiben kann. Der ganze Proceß, in welchem die Schelling'ſche Philoſophie durch die Dualität der Principien, die die Momente deſſelben ſind, Gott zum actuellen perſönlichen Gott ſich entwickeln läßt, würde völlig bedeutungslos werden, wenn die Einheit, in welcher die Menſchwerdung Gottes ſich vollendet, nur in der Perſon Chriſti als in dieſem beſtimmten einzelnen Individuum ſich realiſirte. Sehr richtig ſagt in dieſer Beziehung Dorner: „Da das Endziel der ganzen Welt die Offenbarung

die vollkommene Darſtellung oder Actualiſirung Gottes ſelbſt iſt, ſo wäre, wenn in Chriſtus wahrhaft und vollkommen die Fülle der Gottheit ſich dargeſtellt, wenn in dieſem Menſchen Gott zur actuellen Exiſtenz gekommen wäre, kein Grund weiter zu denken, warum nicht die Weltzeit ſchon mit Chriſtus ſich geſchloſſen, weil in ihm Gott ſchon ganz zur actuellen Exiſtenz gekommen wäre. Wird nun aber von Chriſtus an erſt eine neue noch nicht abgelaufene Periode datirt, ſo wird nach Schelling'ſchen Principien zu ſagen ſeyn, daß Gott in Chriſtus noch nicht wahrhaft und vollſtändig, ſondern vielleicht nach Einer Seite hin ſich actualiſirt habe" [4]). Wenn aber dieß nur in der Abſicht geſagt wird, um darauf die Einwendung gegen die Schelling'ſche Philoſophie zu gründen, daß ſie der Perſon Chriſti die ihr gebührende Würde nicht zu geben wiſſe, ſo fragt ſich, ob ihr dieſer Vorwurf mit gutem Grunde gemacht werde? Chriſtus, wird geſagt, ſey nur ein Einzelner unter einzelnen aus dem Geiſte Geborenen, nicht aber der die Fülle der Gottheit, die in ſeiner Gemeinde allgegenwärtige Gottes-kraft in ſich Tragende, ſeine Perſon könne hier nicht das Allbeſtimmende in dem Reiche des Geiſtes ſeyn. Sey Gott nur der Weltgeiſt, ſo ſey es unmöglich, daß er ſeine ganze Fülle in Eine Perſönlichkeit ausgieße, ſondern nur in dem Ganzen der Menſchheit ſey er offenbar und allgegenwärtig. Da ſey dann aber auch wieder jener äuſſerliche Begriff eines extenſiv Unendlichen eingetreten, mit dem die concret menſchliche Perſönlichkeit einen Widerſpruch bilde, und der tiefere, der der intenſiven Unendlichkeit, der erſt die Wahrheit von jenem ſey, ſey aufgegeben [5]). Was ſollen wir uns aber unter dieſem tiefern Begriff der intenſiven Unendlichkeit denken? Der Grundfehler der Schelling'ſchen Lehre vom Gottmenſchen ſoll alſo ſeyn, daß die Einheit des Endlichen und

4) Entw. Geſch. der Lehre von der Perſon Chriſti. S. 361.
5) Dorner a. a. O. S. 364.

des Böſen die Idee der Einheit aus den Augen verliere. Die Urſache liege in dem Vorherrſchen der Natur, in der Hinneigung zum Realen, in der Vorliebe für die Naturphiloſophie auch bei der Unterſuchung des Allergeiſtigſten. Das Walten des Grundes in Gott habe die Folge, daß dieſer ſelbſt gleichſam organiſch aus tiefem Grunde zu der Blüthe perſönlichen Lebens ſich entwickle und ſo faſt gewächsartig erſcheine, weßwegen auch das göttliche Weſen, gleich der Pflanze, die durch ihre Wurzel der Nacht und der Schwere angehöre, in ihren Blüthen aber dem Licht und der Freiheit entgegenſtrebe, ſich der Nothwendigkeit und des Dunkels nicht völlig zu erwehren vermöge, und von einem durch das Ganze ſchreitenden Verhängniß nicht frei ſey [7]). Hierin liegt das Hauptmoment, das hier in Betracht kommt. Schelling bekämpfte mit allem Nachdruck die Anſicht, welche, wie er ſich beſonders gegen Jacobi ausſprach, einen für allemal fertigen, ebendarum unlebendigen, todten Gott annehme, oder die Begriffe eines ſchalen Theismus, der in Gott keine Unterſcheidung zulaſſe, der das Weſen, in dem alle Fülle wohnt, als ein ſchlechthin einfaches, rein ausgeleertes, ſubſtanzloſes, nur eben noch fühlbares beſchreibe. Gott muß, ſagt Schelling, wenn er ein lebendiger Gott ſeyn ſoll, ſein ewiges Weſen ſelbſt erſt gebären, ein Leben und darum auch ein Schickſal haben, er kann daher nicht blos unter dem abſtracten Begriffe des Seyns, er muß auch unter dem concreten Begriff des Werdens gedacht werden, jedes Werden aber ſezt Unterſchiede und Momente voraus, in welche das urſprünglich Eine, um ſich mit ſich ſelbſt zu vermitteln, auseinandergehen muß [8]). Allein das Mangelhafte der Schelling'ſchen Lehre

7) Bockshammer, die Freiheit des menſchlichen Willens. 1821. S. 48 f.

8) Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jacobi u. ſ. w. 1811. S. 77 f. 95.

ist, daß die im Wesen Gottes unterschiedenen Principien sich nicht als wirkliche Momente des in sie sich spaltenden Begriffs darlegen, sondern demselben gegenüber eine zu selbstständige Stellung behaupten, so daß der Begriff selbst nur als eine abstracte Einheit erscheint. Denn was ist es anders, als eine rein abstracte Vorstellung, wenn Schelling die ursprüngliche Einheit der Principien die absolute Indifferenz, oder den Ungrund nennt? Der Begriff ist in sich selbst noch nicht kräftig und lebendig genug, um sich aus sich selbst heraus zu bestimmen und in seine Unterschiede zu dirimiren. Daher erhält die ganze Auffassung der Idee Gottes, wie bei J. Böhme, von welchem sich Schelling im Grunde nur dadurch unterscheidet, daß er die Dualität derselben Principien als immanenten Proceß des göttlichen Wesens zu begreifen suchte, eine vorherrschende dualistische Gestalt, und da die Natur in Gott, als der Grund der Existenz Gottes, das vorangehende der beiden Principien ist, so bleibt dem Realismus der Naturseite das Uebergewicht: nur auf dem Grunde der Natur entwickelt sich Gott zum Geist. Gott als die absolute Identität des Objectiven und Subjectiven, des Idealen und Realen, hatte in der Schelling'schen Lehre von Anfang an den Schwerpunct seines Wesens auf der realen Seite der Natur, die Identitäts-Philosophie wurde zur Natur-Philosophie, und was Schelling besonders gegen Fichte hervorhob, daß Gott wesentlich die Natur sey [9]), ist das Characteristische auch noch der spätern Form seiner Lehre. Solange aber Gott wesentlich nur die Natur ist, ist er ebendarum noch nicht wesentlich der Geist, und der Dualismus der Principien ist in der Einheit des sich selbst bestimmenden Geistes noch nicht überwunden.

Der von Schelling genommene Standpunct der Objectivität wirkte auf Fichte selbst so mächtig zurück, daß Fichte

9) Darlegung des wahren Verf. u. s. w. S. 16.

ſelbſt ſeinem urſprünglichen, rein ſubjectiven Standpunct eine andere Wendung zu geben ſich bewogen ſah [10]). An dieſer ſpätern Form der Fichte'ſchen Lehre ſtellt ſich das Verhältniß der beiden Standpuncte, welche hier einander gegenüber ſtehen und in einander eingreifen, auf eine ſehr merkwürdige Weiſe dar.

Der weſentliche Unterſchied der frühern und der ſpätern Lehre Fichte's beſteht mit Einem Worte darin, daß Fichte an die Stelle des reinen, alle reale Objectivität in ſich negirenden, Ich Gott ſezte, und zwar Gott als die abſolute Einheit alles Seyns und Lebens, auſſer welchem kein Seyn und Leben iſt, und jener nie zu durchbrechende Zirkel, deſſen Entdeckung die Wiſſenſchaftslehre als ihr Verdienſt betrachtete, der ewige Widerſpruch in Anſehung des Abſoluten oder Anſich, daß es etwas für das Ich und folglich in ihm, und doch zugleich nicht im Ich, ſondern auſſer ihm ſeyn ſollte, weil es ſonſt kein Anſich wäre, ſollte nun nicht mehr beſtehen; zwiſchen dem Abſoluten, oder Gott, und dem Wiſſen in ſeiner tiefſten Lebenswurzel ſollte keine Trennung mehr ſeyn, ſondern beide völlig in einander aufgehen. Auſſer Gott, lehrte Fichte [11]), iſt gar nichts wahrhaftig, und in der eigentlichen Bedeutung des Worts da, als das Wiſſen, und dieſes Wiſſen iſt das göttliche Daſeyn, ſchlechthin und unmittelbar, und wiefern wir das Wiſſen ſind, ſind wir ſelber in unſerer tiefſten Wurzel das göttliche Daſeyn. Alles andere, was noch als Daſeyn uns erſcheint, die Dinge, die Körper, die Seelen, wir ſelber, wiefern wir uns ein ſelbſtſtändiges und unabhängiges Seyn zuſchreiben, iſt gar nicht wahrhaftig und an ſich da, ſondern es iſt nur da im Bewußtſeyn und Denken als Bewußtes und Gedachtes, und durchaus

10) Beſonders in der Anweiſung zum ſeligen Leben, oder der Religionslehre. Berl. 1806.

11) A. a. O. beſonders in der fünften Vorleſung S. 124 f.

auf keine andere Weise. Gott ist nicht nur innerlich und in sich verborgen, sondern er ist auch da, und äussert und offenbart sich, sein Daseyn aber unmittelbar ist nothwendig Wissen oder Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn (das Daseyn des Seyns ist das Bewußtseyn, die Vorstellung des Seyns). In diesem seinem Daseyn ist er also da, wie er schlechthin in sich selber ist, ohne irgend sich zu verwandeln auf dem Uebergang vom Seyn zum Daseyn, in sich selbst Einerlei, und da wir das Wissen oder dieses göttliche Daseyn selbst sind, so kann auch in uns, wiefern wir dieses Daseyn sind, keine Veränderung oder Wandel, kein Mehreres oder Mannigfaltiges, keine Trennung, Unterscheidung noch Zerspaltung stattfinden. Nun aber findet sich diese Mannigfaltigkeit und Zerspaltung des Seyns in dem Seyn und der Wirklichkeit, und hiedurch entsteht die Aufgabe, diesen Widerspruch zwischen der Wahrheit und dem reinen Denken zu vereinigen. Dieß geschieht dadurch, daß das Bewußtseyn als ein Unterscheiden es ist, in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seyns und Daseyns eine Verwandlung erfährt. Durch den Begriff wird dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist, zu einem stehenden und ruhenden Seyn. Dieß ist die Gestalt, die es in dieser Verwandlung annimmt. In der Reflexion auf sich selbst spaltet sich das Wissen durch sich selber und seine eigene Natur, indem es nicht nur überhaupt sich einleuchtet, welches Eins wäre, sondern zugleich auch sich einleuchtet als das und das, welches zum Ersten das Zweite gibt, ein aus dem Ersten gleichsam Herausspringendes, so daß die eigentliche Grundlage der Reflexion gleichsam in zwei Stücke zerfällt. Der erste Gegenstand der absoluten Reflexion ist die Welt. Diese Welt muß aber, der innern Form der Reflexion zufolge, in dieser Reflexion zerspringen und sich zerspalten, so daß die Welt, oder das stehende Daseyn überhaupt und im Allgemeinen, mit einem bestimmten Character heraustreten und die allge-

meine Welt in der Reflexion zu einer beſondern Geſtalt ſich gebären kann. Wie alſo der Begriff überhaupt als Welterzeuger ſich zeigt, ſo zeigt ſich der freie Reflexionsact als Erzeuger der Mannigfaltigkeit, einer unendlichen Mannigfaltigkeit in der Welt. Die Eine Welt ſpaltet ſich unwiederbringlich in unendliche Geſtalten, deren Auffaſſung nie vollendet werden kann, von denen daher immer nur eine endliche Reihe im Bewußtſeyn eintritt.

Die Antwort, welche Fichte auf die genannte Frage gibt, iſt ſomit: Im Bewußtſeyn wird das abſolute Seyn zum Daſeyn, und ebendamit auch zu einem ſo oder anders beſtimmten Seyn, d. h. zum endlichen Seyn, wie aber dieſer Uebergang vom abſoluten Seyn zum endlichen durch das Bewußtſeyn vermittelt wird, wird nicht weiter erklärt, auſſer ſofern geſagt wird, daß das Bewußtſeyn auch ein Unterſcheiden ſey, woraus aber nur folgt, daß das Bewußtſeyn, wenn es das Daſeyn oder das Wiſſen des abſoluten Seyns ſeyn ſoll und doch immer zugleich auch einen Unterſchied in ſich ſchließt, in einem inadäquaten Verhältniß zu dem abſoluten Seyn ſteht. Es zeigt ſich ſchon hier, welche widerſprechende Beſtimmungen der neue Standpunct Fichte's in ſich vereinigt. Die Unbegreiflichkeit und die Begreiflichkeit Gottes ſind auf analoge Weiſe im Streit mit einander, wie bei Scotus Erigena. Wie Erigena vom Platonismus aus von der Vorausſezung der abſoluten Unerkennbarkeit Gottes ſich nicht trennen konnte, ſo konnte Fichte auch auf ſeinem ſpätern Standpunct die Hauptſäze des Kant'ſchen Idealismus nicht ganz fallen laſſen, daß eine Erkenntniß des Anſich oder Abſoluten für den Menſchen ewig unmöglich ſey, daß wir nur von unſerm Wiſſen wiſſen, nur von dieſem als dem unſrigen ausgehen und nur in demſelben verbleiben können. Auf der andern Seite ſollte nun aber doch das Weſen Gottes kein verborgenes, ſondern ein offenbares, für das Bewußtſeyn aufgeſchloſſenes ſeyn. Darum entſpricht nach beiden,

nach Fichte, wie nach Erigena, dem absoluten Seyn Gottes das absolute Wissen Gottes. Es gibt also nicht blos ein absolutes Seyn, sondern auch ein absolutes Wissen, oder Gott ist als der Absolute auch für das Bewußtseyn, indem nun aber bei diesem Uebergang von dem Seyn zum Bewußtseyn, ohne weitere Begründung, in das Bewußtseyn unmittelbar auch die Bestimmung des Endlichen gesezt wird, bleibt beides unvermittelt neben einander stehen, die Unbegreiflichkeit und die Begreiflichkeit Gottes. Ist das Bewußtseyn, in welchem das Seyn zum Wissen wird, immer nur ein so oder anders bestimmtes, so kann sich auch das absolute Seyn selbst nicht im Bewußtseyn offenbaren, sondern es ist immer nur ein bestimmter Reflex des Absoluten, der im Bewußtseyn sich darstellt. Das Absolute bleibt daher für das Bewußtseyn ein schlechthin Jenseitiges, und das Verhältniß, in welchem im Bewußtseyn das Endliche und Unendliche zu einander stehen, ist völlig unvermittelt. So verhält sich auch bei Scotus Erigena das zweite Princip zum ersten, wie das Wissen zum Seyn, aber auch Erigena kann nicht weiter erklären, wie in dem zweiten Princip alle Dinge sowohl auf zeitliche als auf ewige Weise gesezt sind.

Wenn das Unendliche schlechthin als das allein wahre Seyn bestimmt wird, und das Endliche nur in einem äusserlichen, unvermittelten Verhältniß zum Unendlichen steht, so kann das Wesen der Religion nur in die Flucht aus dem Endlichen in das Unendliche gesezt werden. Solange der Mensch noch etwas für sich selbst seyn will, kann das wahre Seyn und Leben in ihm sich nicht entwickeln, und er bleibt ebendarum auch der Seligkeit unzugänglich, denn alles eigene Seyn ist nur Nichtseyn und Beschränkung des wahren Seyns. Wenn aber der Mensch durch die höchste Freiheit seine eigene Freiheit und Selbstständigkeit aufgibt und verliert, wird er der einigen wahren, des göttlichen Seyns und aller Seligkeit, die in demselben enthalten ist, theilhaftig. Dieses Leben an

Allein ſchon hier zeigt ſich das Mangelhafte der Daub'ſchen Idee Gottes. Es fehlt ihr die lebendige Dialektik der Momente des Abſoluten. Das Princip der Bewegung wird nicht in der objectiven Idee Gottes nachgewieſen, ſondern es fällt nur auf die ſubjective Seite, in die in der Idee Gottes forſchende und über ſie reflectirende menſchliche Vernunft. Daher geht Daub von der ganz äuſſerlich gemachten Eintheilung ſeiner Theologumena aus, daß er 1. von Gott, 2. von der Religion, 3. von der Religionslehre handelt. Bei näherer Betrachtung zeigt ſich zwar, daß dieſe drei Haupttheile eigentlich von Gott an ſich, oder den Eigenſchaften des Vaters, von Gott als Sohn, und von Gott als Geiſt handeln; es iſt alſo die Idee der Dreieinigkeit Gottes, welche den Theologumena zu Grunde liegt, aber daß Gott ſeinem Weſen nach ein dreieiniger Gott ſey, wird nicht aus der Idee Gottes ſelbſt begründet. Es iſt immer nur die menſchliche Vernunft, oder der reflectirende Verſtand, welcher die Momente des Unterſchieds in Gott ſezt, daß aber Gott, der dieſe Momente ſelbſt ſezende und durch ſie ſich ſelbſt beſtimmende abſolute Geiſt iſt, wird noch nicht klar. In dieſem Uebergreifen des ſubjectiven Standpuncts in den objectiven hat es ſeinen Grund, daß Daub zwar von der objectiven Gottes-Idee ausgeht, den Fortſchritt aber nur ſo zu machen weiß, daß er derſelben die reflectirende Vernunft gegenüberſtellt.

Was zuerſt die Idee Gottes an ſich betrifft, oder das Weſen, das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes, ſo erkennt die Vernunft Gott vor allem als Princip und Urſache ſeiner ſelbſt; Gott iſt von ſich ſelbſt, und zwar nicht als bloßes Seyn, ſondern als die Einheit des Seyns und Denkens, ſofern ſeine Idee von ſich von ſeinem Weſen nicht verſchieden iſt. Wie Gott aus ſich iſt, ſo iſt er auch in ſich und nur in ſich ſelbſt, und ebenſo auch für ſich und ſich ſelbſt genug. Es ſind dieß die drei zuſammengehörenden Eigenſchaften der Aſeität, Ewigkeit und Selbſtgenugſamkeit, drei

nums. Wir haben so schon verschiedene, aber noch auseinander liegende Elemente der speculativen Lehre vom Gottenschen: 1. sein Werden in dem geschichtlichen Entwicklungsinge der Menschheit; 2. das individuelle Bewußtseyn des ubjects von seiner Einheit mit Gott, und 3. die Vermittng dieses Bewußtseyns durch den historischen Christus, als s erste Subject, in welchem sie auf eine eigenthümliche eise zum Bewußtseyn kam.

Bei Schelling und Fichte kann von Gott nicht die Rede yn, ohne daß sogleich auch vom Gottmenschen, der Menschrdung Gottes, der Einheit Gottes und des Menschen die ede ist. Bei Schelling bringt dieß der in das Wesen Gots gesezte Proceß so mit sich, bei Fichte die nothwendige eziehung, in welcher das Seyn zum Daseyn oder Wissen ht. Die abstractere Betrachtung der Idee Gottes, Gott im erhältniß zu sich selbst, ist der Gegenstand der auf demlben Standpunct entstandenen Daub'schen Theologumena, elche ihrer Idee nach die Darstellung einer speculativen eligionsphilosophie seyn sollten, wie eine solche die Vorausgung der eigentlichen Dogmatik ist[15]). Die Theologumena nd so der erste umfassendere Versuch, auf der Grundlage ner neuen Form der Philosophie ein dogmatisches System construiren.

Aus der Idee Gottes wollen die Theologumena den nhalt der Religion entwickeln. Forschend in der Idee Gots erkennt die menschliche Vernunft Gott, aber die Vernunft rdankt ja die Gottes-Idee nur Gott selbst, die Religion ist e Offenbarung Gottes im menschlichen Geist. Daher kann un auch die geistige Bewegung, durch welche die Vernunft ott erkennt, nur die Selbstbewegung Gottes selbst seyn.

---

15) Theologumena, sive doctrinae de religione christiana, ex natura Dei perspecta repetendae, capita potiora. 1806. Vgl. Strauß, Charakteristiken und Kritiken. 1839. S. 68 f.

nicht ſowohl eine Beziehung Gottes zu ſich ſelbſt als vielmehr nur zur Welt. Eine Beziehung Gottes zu ſich ſelbſt wäre der Sohn nur, wenn die Welt mit Gott ſelbſt identiſch wäre, allein die Welt iſt ja das von Gott Unterſchiedene. Deßwegen drängt ſich ſchon hier die Frage auf, woher kommt denn überhaupt die Welt, wie gelangt man von dem Begriffe Gottes zu dem Begriffe der Welt? Darauf gibt Daub die Antwort: Da Gott das Princip ſeines Seyns nur in ſich ſelbſt hat, und auſſer ihm nichts wahrhaft Seyendes iſt, ſo kann er auch nur das Princip alles Werdenden ſeyn, das, wenn es nicht eitel, ſondern wahrhaft göttlich iſt, von Gott geſchaffen iſt. Die Natur Gottes kann daher nur als eine ſchöpferiſche gedacht werden, und weil die Natur Gottes eine ſchöpferiſche iſt, muß es auch eine geſchaffene Natur geben, ſchöpferiſch aber iſt die Natur Gottes, weil es nicht blos ein Seyn, ſondern auch ein Werden gibt. Aber warum gibt es denn, muß man weiter fragen, auch ein Werden, wenn doch Gott ſelbſt nicht als Werdender, ſondern ſchlechthin nur als Seyender gedacht werden kann, wie kann von Gott eine ſchaffende und erhaltende Natur ausgeſagt werden, wenn doch Gott weder geſchaffen noch erhalten wird, und auſſer Gott nichts iſt? Die Frage löst ſich nur dadurch, daß der ganze Unterſchied zwiſchen Seyn und Werden, alſo auch zwiſchen Gott und Welt, dem Endlichen und Unendlichen bei Daub in lezter Beziehung ein blos ſubjectiver iſt. An ſich iſt zwiſchen Gott und Welt kein Unterſchied. Die wahrhafte Welt iſt ewig und von Gott nicht verſchieden [16]). Nur der Verſtand iſt es, der zwiſchen Gott und Welt unterſcheidet, vom Verſtand aber ſagt Daub [17]), daß er nicht aus der

16) *Mundus genuinus et aeternus a Deoque nil omnino diversus non potest non intelligi, nil sane ab ipso Deo abest aut distat.* A. a. O. S. 279.

17) A. a. O. S. 92 f.

Vernunft als solcher hervorgehe, sondern aus der Nothwendigkeit, welcher die Vernunft wie einem Fluche unterliege, sich von sich zu unterscheiden, und sich auf sich zurückzubeziehen, er werde nicht ausgeboren aus der Vernunft, sondern ihr eingeboren. Nur der Verstand also ist der Weltschöpfer, oder wie Strauß treffend sagt [18]), der Gaukler, welcher dem Menschen auf unvermeidliche Weise den täuschenden Schein einer endlichen Welt vorspiegelt. An sich gibt es kein Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten, und statt nach dem Ursprung des Endlichen und der Weltschöpfung zu fragen, kann man nur fragen, woher denn der reflectirende und unterscheidende Verstand kommt, ohne welchen die Anschauung des Absoluten nur die reine, mit dem Absoluten, dem Wesen Gottes selbst identische Vernunft-Anschauung seyn würde? Mit der Antwort auf diese Frage sehen wir uns ganz auf den Standpunct Spinoza's zurückversezt. Wie Spinoza seiner absoluten Substanz den intellectus gegenüberstellt, um an ihr die nöthigen Unterschiede zu machen, ohne welche ein Denken der Substanz gar nicht möglich wäre, ebenso verhält sich bei Daub der reflectirende Verstand zu Gott als dem Absoluten. Daraus erhellt dann aber auch zugleich, daß die Unterscheidung zwischen Gott, dem Vater, und Gott, dem Sohn, eine blos subjective und äusserliche und als solche auch eine leere und nichtige ist. Sollte durch sie ein inneres objectives Verhältniß Gottes zu sich selbst gesezt seyn, so müßte aus dem Wesen Gottes selbst begriffen werden können, warum Gott sowohl Vater als Sohn ist, d. h. der denkende und unterscheidende Verstand müßte in das Wesen Gottes selbst gesezt seyn, als ein immanentes Moment des göttlichen Wesens selbst, während so bei Daub, wie bei Spinoza, der Verstand, das unterscheidende Denken, zu dem Seyn Gottes gleichsam nur äusserlich hinzutritt, ohne daß man weiß, wie auf

18) A. a. O. S. 88.

einmal dem Einen abſoluten Princip dieſes zweite endliche ſich gegenüberſtellt.

Auf dieſelbe Weiſe, wie mit dem zweiten Moment, Gott als Sohn, verhält es ſich mit dem dritten, Gott als Geiſt. Wie der Begriff des Sohnes durch den Begriff der Welt vermittelt wird, ſo wird der Begriff Gottes, als des Geiſtes, durch die Reflexion auf die intelligente Natur des Menſchen gewonnen, welche ſich in Sinnlichkeit, Verſtand und Vernünftigkeit theilt. Als ſinnlicher findet ſich der Menſch durch göttliche Kraft befähigt, über ſeine ſinnliche Natur ſich zu erheben, in der Sinnlichkeit von der Sinnlichkeit frei zu ſeyn; ſo weiß er Gott als den Heiligen. Als verſtändiger erkennt der Menſch das Eine im Vielen und das Viele im Einen, aber das Eine im Einen, Gott in Gott, zu erkennen, iſt er nicht fähig. Dennoch findet er ſich durch höhere Kraft zu dieſer Erkenntniß emporgehoben, und erkennt ſo Gott als den Wahrhaftigen, oder als die Wahrheit. Endlich, indem es eben ſeine Vernunft, ihrem göttlichen Theile nach iſt, durch welche Gott den Menſchen über Sinn und Verſtand hinausrückt, und gleicherweiſe nach Wahrheit, wie nach Heiligkeit, ſtreben macht, wird er Gottes als desjenigen inne, der ohne Sinne ſich anſchaut, und ebenſo ohne endlichen Verſtand ſich, den er anſchaut, erkennt, als intellectuelle Selbſtanſchauung oder intuitive Intelligenz. Dieſe drei durch den Verſtand unterſchiedenen Ideen laufen zuſammen in die Eine Idee von demjenigen, welcher als Urheber der geiſtigen Natur des Menſchen Gott gleicherweiſe als denjenigen, von welchem, in welchem und für welchen Gott, d. h. als Vater, wie als denjenigen, der aus Gott in Gott und für Gott iſt, oder als Sohn zum Princip hat, d. h. Gott den Geiſt, welcher vom Vater und Sohn ausgeht. Auch hier iſt es nur der reflectirende Verſtand, welcher ſo unterſcheidet. Wie Gott als Sohn nur die Beziehung Gottes zur Welt iſt, ſo iſt Gott als Geiſt die Beziehung Gottes zur geiſtigen Natur des Menſchen, und

wie in Beziehung auf den Sohn gefragt werden muß, woher der Begriff der Welt kommt, so kehrt nun dieselbe Frage in Beziehung auf die geistige Natur des Menschen, oder den Menschen selbst zurück. Ist der Mensch Geist, so kann der Urheber seiner geistigen Natur nur Gott seyn, aber der Mensch als Geist wird nicht von der Idee Gottes aus gesezt, sondern seine geistige Natur wird nur vorausgesezt. Nur der reflectirende Verstand unterscheidet den Menschen als Geist von Gott und Welt, wüßten wir also nur, woher dieser Verstand kommt, so wüßten wir auch, woher die geistige Natur des Menschen, da der mit seiner Reflexion Gott sich gegenüberstellende Verstand wesentlich die geistige Natur des Menschen selbst ist.

Mit allem diesem ist jedoch die Trinitäts-Idee noch nicht erschöpft: die ganze Construction dieser Theologumena beruht auf ihr. Der zweite Haupttheil derselben hat die Religion zu seinem Object. Das Wesen der Religion ist vor allem die Versöhnung. Was versöhnt wird, ist die Welt, der Mensch, versöhnen aber kann nur Gott. Was an sich das ewige Insichzurückgekehrtseyn des göttlichen Wesens ist, ist von der endlichen Seite der Vermittlung und des Werdens angesehen, sein ewiges Zurückführen der Welt zu sich. Zum ersten, das Wesen Gottes an sich betrachtenden, Theil verhält sich der zweite so, daß nun dem an sich seyenden Gott ein von ihm verschiedenes Subject gegenübergestellt und in seinem Verhältniß zu Gott betrachtet wird. Der bisher blos ideell in Gott gesezte Unterschied wird jezt als ein wirklicher in seiner vollen Realität vorausgesezt; es handelt sich daher um die Aufhebung dieses Unterschieds, die Versöhnung, und da Gott als Sohn das Princip der Versöhnung ist, so hat in dem zweiten Theile der Theologumena der Sohn als das zweite Moment der Trinitäts-Idee seine Stelle. Das Subject der Versöhnung ist die Welt, denn die Welt ist in ihrem Fürsichseyn das Eitle und Nichtige, in stetem Abfall von Gott Be-

griffene. Ihr Abfall iſt aber nichts anders, als ihre Endlichkeit, weßwegen ſie eigentlich nicht erlöst werden kann. Von der Endlichkeit gibt es keine Erlöſung als durch Tod und Untergang: in ihrer Endlichkeit iſt die Welt dem beſtändigen Untergang unterworfen. Was Erlöſung und Verſöhnung genannt wird, iſt nur die Gott zugewandte, mit Gott ſtets identiſche Seite der Welt. Was von der Welt gilt, gilt auch vom Menſchen, ſofern er der Erſcheinungswelt angehört; als Theil derſelben iſt er in denſelben Abfall mit der Welt verwickelt, doch iſt ſeine Endlichkeit nicht ſchon die Sünde ſelbſt, ſondern böſe wird der Menſch erſt, wenn er an dem Endlichen, als dem Wahren und Weſentlichen, hängt, oder endlich nicht blos iſt, ſondern auch ſeyn will. Nur um ſo unangemeſſener iſt es aber, wie Strauß richtig bemerkt[19]), auch ſchon ohne Rückſicht auf den Menſchen von einem Abfall der Welt zu reden; die Endlichkeit der Welt kann nur in Gott ſelbſt ihren Grund haben, ſomit nur aus der Schöpfung begriffen werden. Es fehlt alſo den Daub'ſchen Theologumena noch der eigentliche Schöpfungsbegriff, aber mit demſelben auch, was er zu ſeiner Vorausſezung hat, die wahre Idee des Sohnes: Daub kommt nicht über den Widerſpruch hinaus, daß Gott, um ſich genug zu ſeyn, nichts auſſer ihm bedarf, und doch ſich nicht genug ſeyn kann, ohne daß das ſelbſtſüchtige Streben der Welt aufgehoben wird. Soll dieß kein Widerſpruch ſeyn, ſo kann er nur dadurch aufgehoben werden, daß der die Welt von Gott trennende Unterſchied als eine Entzweiung des göttlichen Weſens mit ſich ſelbſt gedacht wird, die von Ewigkeit ebenſo geſezt als aufgehoben iſt. Zu dieſer Idee der Selbſtvermittlung Gottes iſt Daub noch nicht fortgeſchritten, daher wird auch bei ihm das Verhältniß des Sohnes zur Welt nicht klar.

Auf die Religion, als das zweite Moment, folgt als

19) A. a. O. S. 85.

das dritte die Religionslehre, welche demnach nur das Moment des Geistes seyn kann. Wie Daub schon im ersten Theil die Trinitäts-Idee durch die drei Momente Gott, Welt und die intelligente Natur des Menschen begründete; so kann auch hier das dritte Moment nur das geistige, sich selbst wissende Subject seyn, das Selbstbewußtseyn des Subjects, in welchem die Religion in ihrer Objectivität, der objectiv gegebene historische Glaube zum Wissen werden soll. Daher handelt Daub im zweiten Theil nicht blos von der Religion, sofern ihr Wesen die Versöhnung ist, sondern auch von der Frömmigkeit und dem öffentlichen Gottesdienst, und unter dem leztern Gesichtspunct von dem Gottmenschen, von der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts und dessen öffentlicher Weihe durch Taufe und Abendmahl für das Reich Gottes, also von dem historisch gegebenen Inhalt der christlichen Offenbarung. Diese Religion soll nun aber zur Religionslehre werden, d. h. im Geiste des Menschen, in der Vernunft, deren Princip Gott ist, subjectiv werden. Zwar kommt auch dieß, daß sie subjectiv werden kann, nur von Gott, sofern der Geist, in welchem die Religion subjectiv wird, und das Object, das der Geist in sich aufnimmt, von Gott ist, aber die Hauptsache ist nun eben diese Aufnahme der Religion in das Subject, durch welche die Religion für das Subject, und durch die Thätigkeit des Subjects gesezt ist. Es handelt sich hier um den Begriff der Religion, die Religion soll als Religionslehre begriffen werden, was nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch die absolute Geistigkeit der Natur Gottes erkennt, und sich des absoluten Grundes des Unterschieds bewußt wird, vermöge dessen Gott als Princip seiner selbst, als Princip der Welt und als Princip des Geistes von Ewigkeit der Dreieinige ist. Das Mangelhafte der Daub'schen Entwicklung ist nun aber, daß Daub, statt das dritte Moment durch die Identität der beiden ersten zu gewinnen, und das göttliche Wesen als mit sich zusammen-

Univerſums iſt er nach ſeiner ſchaffenden, erhaltenden und verſöhnenden Natur von der Welt nicht getrennt, die ins Unendliche ſich verendlicht, und nach ſeiner heiligen, wahren, abſolut intelligenten Natur iſt er Eins mit dem Geiſt, der im Endlichen ſich zum Unendlichen erhebt. So ſind in dem Sohn Gottes beide Naturen, die menſchliche und die göttliche, von Ewigkeit Eins. Es erhellt von ſelbſt, daß dieſe gottmenſchliche Einheit nur darin ihren Grund hat, daß Gott das abſolute Princip der Welt und des menſchlichen Geiſtes iſt, Gott und Welt in der pantheiſtiſchen Weltanſchauung Eins ſind, wie ſich aber dieſe ewige Menſchwerdung Gottes zu der in Chriſtus zeitlich geſchehenen verhält, läßt Daub völlig auf ſich beruhen. Die Anſicht Daubs über das Verhältniß des Bibliſch-hiſtoriſchen und Kirchlich-dogmatiſchen zum Speculativen im Chriſtenthum iſt, wie Strauß mit Recht bemerkt [21]), noch nicht zur Klarheit und Beſtimmtheit durchgebildet, beide Seiten ſind in ihm noch nicht dialectiſch vermittelt. In den Erzählungen der Bibel und den Dogmen der Kirche ſieht Daub unmittelbar die Idee, ob ihr Verhältniß zu jenen ein ſchlechthin affirmatives ſey, oder zugleich ein negatives, darauf wird noch nicht reflectirt, doch wird das Uebergewicht auf die Seite der Idee gelegt, mithin das Factum und Dogma wenigſtens nicht als unerläßlich Feſtzuhaltendes geſezt. Die geſchichtlichen Thatſachen der chriſtlichen Offenbarung können auf dem Standpunct der Daub'ſchen Theologumena nur als Symbole gelten, aber auch darüber, wiefern dieſe Symbole zur Vermittlung des religiöſen Bewußtſeyns nothwendig ſind, hat ſich Daub in keine ſpeculative Unterſuchung eingelaſſen. Das Verhältniß des Hiſtoriſchen und Speculativen bleibt bei ihm noch völlig unbeſtimmt, aber auch dem Speculativen für ſich betrachtet, fehlt noch die concrete Lebendigkeit der Idee. Die durchgreifende

21) A. a. O. S. 99.

Bedeutung, welche Daub der Trinitäts-Idee gegeben hat, kann als ein wesentlicher Fortschritt angesehen werden; es ist ächt speculativ, wie Daub sagt [22]), daß die Trinität die absolute Form des absoluten Wesens sey, d. h. Gottes, sofern wir ihn als Princip seiner selbst, der Welt und des Geistes betrachten, aber wie stimmt damit zusammen, diesen Unterschied auch wieder nur für eine Schwäche des menschlichen Geistes, für etwas rein Subjectives zu erklären [23]), und wie äusserlich und unvermittelt stehen die drei Momente, Gott, Welt und Geist neben einander! So kommen wir immer wieder auf die spinozistische Einheit zurück, und wo die Idee des Absoluten dialectisch sich bewegen sollte, sehen wir bei allem speculativen Gedankeninhalt doch nur einen abstracten Formalismus und Schematismus, welcher zwar darin seine Bedeutung hat, daß in der unterschiedslosen Einheit nun gleichsam die Umrisse gezogen werden, die es begreiflich machen, wie die Einheit sich trinitarisch zum Unterschied bestimmen kann, aber erst noch den Geist erwarten läßt, durch welchen diese abstracten Formen beseelt und erfüllt werden sollen. In dieser Hinsicht hat Daub, indem er in seinen Theologumena die damalige Naturphilosophie in ihrer Verwandtschaft mit dem Spinozismus darstellt, eine wichtige vermittelnde Stellung zwischen Spinoza und Hegel.

22) A. a. O. S. 444.

23) Sehr characteristisch sagt Daub a. a. O. S. 372., um das Princip der Wahrheit und seine wahre Natur recht zu erkennen, sey es *pro mentis humanae imbecillitate* nothwendig, *numen Dei a Deo distinguere*, und die absolute Wahrheit nicht auf Gott, als denjenigen, aus welchem Gott ist, d. h. den Vater, dessen Natur die Aseität ist, noch auf Gott, als denjenigen, der in Gott ist, d. h. den Sohn, welchem die *natura conservatrix* zukommt, zu beziehen, sondern vielmehr *ad Deum, qui est a Deo, in quo Deus, ab eoque, qui Deo inest, ad Deum igitur, qui est a patre filioque, i. e. ad Deum spiritum.*

Viertes Kapitel.

Schleiermacher.

Als Schelling die Idee Gottes von der Spize der Subjectivität, zu welcher ſie in Kant und Fichte fortgegangen war, zur Objectivität zurückrief, beſtimmte er ſie, um das Abſolute der Idee weder in das Objective noch in das Subjective, in der Trennung des Einen von dem Andern, ſondern nur in beide Seiten zuſammen, in ihrer unzertrennlichen Einheit, zu ſezen, als die abſolute Identität des Objectiven und Subjectiven. Aber die Identität erhielt ſich nicht in dieſer Indifferenz; die eine der beiden Seiten wurde der andern gegenüber die überwiegende, die Subjectivität des Idealismus trat gegen die Objectivität des Realismus zurück, und das Identitätsſyſtem trug, wie beſonders auch an der Darſtellung deſſelben in den Daub'ſchen Theologumena zu ſehen iſt, ganz die Farbe und den Character des Spinozismus an ſich. Was bei Kant noch der Gegenſaz des Dings an ſich und des Bewußtſeyns innerhalb eines und deſſelben Standpuncts war, wurde nun zum Gegenſaz zweier, von ganz entgegengeſezten Standpuncten aus ſich gegenüberſtehender, Syſteme, des Kantiſch-Fichte'ſchen Idealismus und des Spinoziſtiſch-Schelling'ſchen Pantheismus. Zwiſchen dieſen beiden Standpuncten in der Mitte ſchwebend ſich hin und her zu bewegen, um, bald dem einen bald dem andern näher tretend, und die Einſeitigkeit des einen durch die Einſeitigkeit des andern ausgleichend, beide nur als die entgegengeſezten Pole einer und derſelben Weltanſchauung zu betrachten, machte ſich Schleiermacher zu ſeiner eigentlichſten Aufgabe. Das Eigenthümliche ſeiner Anſicht iſt, daß der Spinoziſtiſche Pantheismus ebenſo viel Antheil an ihr hat, als der Fichte'ſche Idealismus. Das Univerſum und das Ich beziehen ſich gegenſeitig auf einander ſo, daß das Ich ebenſo der Reflex des in unendlichen Formen ſich abſpiegelnden Univerſums iſt,

als dagegen das Ich, als absolute Totalität, in der Unendlichkeit des Universums nur sich selbst anschaut: was auf der einen Seite das absolute Abhängigkeitsgefühl ist, ist auf der andern das absolute Freiheitsgefühl des sich selbst als das absolute Subject wissenden Ich. Und nicht blos in verschiedenen Darstellungen der Schleiermacher'schen Ansicht treten diese beiden Standpuncte einander gegenüber, wie namentlich in den Reden über die Religion die spinozistische Betrachtungsweise, in den Monologen die idealistische vorherrscht, sondern in einer und derselben Darstellung, und zwar am meisten in derjenigen, welche als die vollendetste hier vorzugsweise in Betracht kommt, in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, gehen beide so in einander über, daß die eine immer wieder durch die andere ergänzt wird.

Am auffallendsten stellt sich das Characteristische der Schleiermacher'schen Lehre von Gott in ihrem Unterschied von der Schelling'schen dar. Wie Schelling, um der Idee Gottes ihren objectiven Inhalt zu geben, und einen wahrhaft lebendigen Gott zu haben, kein Bedenken trug, einen realen Unterschied, eine Dualität von Principien in das Wesen Gottes zu sezen, somit dasselbe durch eine Reihe von Momenten sich mit sich selbst vermitteln zu lassen, oder einem successiv fortschreitenden Vermittlungsproceß zu unterwerfen, so schließt dagegen Schleiermacher alle Bestimmungen dieser Art aufs entschiedenste vom Begriffe Gottes aus. Nicht blos alles Zeitliche und Menschliche, auch alles Concrete und Bestimmte muß von der Idee Gottes ferngehalten werden, wenn nicht als Objectives sich geltend machen soll, was rein subjectiver Natur ist. So sehr diese Forderung durch den Gegensaz zur Schelling'schen Idee Gottes gerechtfertigt wird, so sehr zeigt sich in der Consequenz, mit welcher Schleiermacher sie durchführte, nur das entgegengesezte Extrem. Der von allem concreten Inhalt rein ausgeschiedene Schleiermacher'sche Gottesbegriff ist eine bloße Abstraction, der ab-

ſtracte Inbegriff aller jener Beziehungen, welche vom abſoluten Abhängigkeitsgefühl aus in den Begriff einer abſoluten Urſächlichkeit zuſammenlaufen. Das Abſolute iſt zunächſt nur in das unmittelbare Gefühl geſezt, als abſolutes Abhängigkeitsgefühl, und nur von dieſer Grundlage aus ergeben ſich die den Begriff Gottes bildenden Beſtimmungen. Alles aber, was auf dieſem Standpunct über das Weſen Gottes geſagt werden kann, beſteht nur darin, daß Gott die Vorausſezung des Abhängigkeitsgefühls, oder in demſelben mitgeſezt iſt, indem das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht wäre, was es ſeinem Begriff nach ſeyn ſoll, wenn es nicht als Bewußtſeyn ſchlechthiniger Abhängigkeit auch Gottesbewußtſeyn wäre. Von Beweiſen für das Daſeyn Gottes kann daher hier auf keine Weiſe die Rede ſeyn, ſondern die Anerkennung, daß das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl, indem darin unſer Selbſtbewußtſeyn die Endlichkeit des Seyns im Allgemeinen vertritt, nicht etwas Zufälliges iſt, noch auch etwas perſönlich Verſchiedenes, ſondern ein allgemeines Lebenselement, ſoll vollſtändig alle ſogenannten Beweiſe für das Daſeyn Gottes erſezen [1]). Wäre der Begriff Gottes erſt dadurch zu gewinnen, daß man auf dem Wege logiſcher Beweisführungen ſich zu ihm erhebt, ſo würde nicht nur durch dieſe Vermittlung die Unmittelbarkeit der im ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl enthaltenen Gefühlsausſage aufgehoben, ſondern auch eine Reihe objectiver Beſtimmungen auf das Weſen Gottes übergetragen, durch welche die Idee Gottes der abſtracten Form entrückt würde, in welche ſie hier über allen concreten Inhalt des Bewußtſeyns hinausgeſtellt werden ſoll. Aus demſelben Grunde kann auch von Gott nichts ausgeſagt werden, was als eine Eigenſchaft des göttlichen Weſens anzuſehen wäre, ſondern die ſogenannten Eigenſchaften Gottes ſind nach Schleiermacher nichts anders,

1) Der chriſtl. Glaube. Zweite Ausg. Bd. I. S. 187.

als die verschiedenen Ausdrücke, mit welchen das Allgemeinste, was überhaupt von Gott gesagt werden kann, daß er die absolute Ursächlichkeit ist, nach den verschiedenen Gesichtspuncten, unter welche dieselbe, dem auf sie bezogenen Abhängigkeitsgefühl gegenüber, gestellt werden kann, bezeichnet wird. Die Ewigkeit Gottes ist die mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende, schlechthin zeitlose, seine Allgegenwart die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende, schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes, der Begriff der göttlichen Allmacht ist nur der Ausdruck dafür, daß der gesammte, alle Räume und Zeiten umfassende, Naturzusammenhang in der göttlichen als ewig und allgegenwärtig aller endlichen entgegengesezten Ursächlichkeit gegründet und diese Ursächlichkeit in der Gesammtheit des endlichen Seyns vollkommen dargestellt ist, und wenn die göttliche Allmacht in dem Begriffe der göttlichen Allwissenheit als schlechthinige Geistigkeit gedacht werden soll, so wird, um von jener Ursächlichkeit nichts weiter auszusagen, als daß sie eine lebendige sey, d. h. keine todte und blinde Nothwendigkeit, sogleich bevorwortet, daß dadurch auf keine Weise irgend eine Aehnlichkeit zwischen Gott und dem, was wir in dem uns gegebenen Seyn als Geist bezeichnen, festgestellt werden soll. Dieselbe göttliche Ursächlichkeit wird, sofern durch sie in jedem menschlichen Gesammtleben mit der Sünde auch das Gewissen gesezt ist, Heiligkeit, sofern in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist, Gerechtigkeit, sofern in dem Werke der Erlösung das göttliche Wesen sich mittheilt, Liebe, und sofern die Welt durch sie für diese Mittheilung bestimmt und geordnet wird, Weisheit genannt [2]). Es ist also immer wieder dieselbe Eine, schlechthin einfache und ungetheilte absolute Ursächlichkeit, welche durch die sämmtlichen

2) A. a. O. §. 52. 53. 54. 55. 83. 84. 166. 168.

Abhängigkeitsgefühl in das Freiheitsgefühl auf eine Weiſe über, welche es nicht mehr möglich macht, das Bewußtſeyn der Abhängigkeit von Gott von dem Bewußtſeyn der Abhängigkeit von der Welt ſo zu unterſcheiden, wie Schleiermacher das eine von dem andern unterſcheiden will [6]). Soll daher das Abhängigkeitsgefühl in ſeiner Reinheit und Abſolutheit feſtgehalten werden, ſo kann Gott überhaupt nichts Gegebenes, kein Object ſeyn, er kann dem Subject des Abhängigkeitsgefühls nicht als Object gegenüberſtehen, ſondern nur eine Beſtimmtheit dieſes Subjects, des Ich, ſeyn. Wo ein Abhängiges iſt, muß freilich auch ein Anderes ſeyn, wovon es abhängt. Das abſolut Abhängige aber kann als Abſolutes nur von ſich abhängen. Abſolute Abhängigkeit iſt auch wieder abſolute Freiheit, und wenn im abſoluten Freiheitsgefühl das Ich als empiriſches ſich abhängig weiß, ſo kann dieß auf abſolute Weiſe nur geſchehen, wenn das abſolute Abhängigkeitsgefühl nicht Gott, als das vom Ich unterſchiedene Object, ſondern das abſolute, ſich ſelbſt als abhängiges ſezende, Ich zu ſeiner Vorausſezung hat. Auf dieſe Weiſe löst ſich die, das abſolute Abhängigkeitsgefühl bedingende, abſolute Urſächlichkeit in das abſolute Abhängigkeitsgefühl ſelbſt auf, und wir ſtehen hier auf der äuſſerſten Spize des Schleiermacher'ſchen Standpuncts der Subjectivität, auf welchem alle Realität in das Ich geſezt wird, und das Ich, für

6) Unſer Selbſtbewußtſeyn als Bewußtſeyn unſers Seyns in der Welt oder unſers Zuſammenſeyns mit der Welt iſt, wie Schleiermacher a. a. O. S. 19. ſagt, eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, d. h. ohne ein auf daſſelbe Mitbeſtimmende bezügliches Freiheitsgefühl gibt es in dieſem ganzen Gebiete (des Weltbewußtſeyns) nicht. Nun ſagt Schleiermacher freilich wieder a. a. O. S. 22.: ohne alles Freiheitsgefühl wäre ein ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich. Allein es iſt dieß eben mit Einem Worte ein Widerſpruch.

welches und durch welches alles ist, nur das absolute Ich seyn kann.

Wenden wir uns nun aber von dieser rein subjectiven, oder idealistischen Seite der Schleiermacher'schen Lehre von Gott zu der andern, der objectiven oder spinozistischen, auf welcher Schleiermacher nicht minder seinen Standpunct nimmt, so sehen wir diesen Uebergang bei ihm dadurch geschehen, daß er das Selbstbewußtseyn zum Weltbewußtseyn sich erweitern läßt. Durch die Beziehung des Abhängigkeitsgefühls auf unser Gesetztseyn in dem allgemeinen Naturzusammenhang, wird, indem unser Selbstbewußtseyn zugleich die Gesammtheit alles endlichen Seyns darstellt, dasselbe schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das ein allgemeiner Bestandtheil unsers Selbstbewußtseyns ist, auch auf das gesammte endliche Seyn übergetragen. In Ansehung dieses Uebergangs ist mit Recht auf die Unzulänglichkeit des Schleiermacher'schen Princips aufmerksam gemacht worden, auf die Schwierigkeit, in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch die Welt mit einzuschließen. Zu einer Aussage über die Welt als Ganzes, bemerkt Strauß [7]), scheine auf dem Wege des bloßen Gefühls nicht gelangt werden zu können, da sie diesem niemals als Ganzes gegeben sey, in unserm Selbstbewußtseyn als Gefühl sey immer nur einzelnes Weltliche gesezt, als Ganzes aber trete die Welt nur vermittelst des Denkens in unser Selbstbewußtseyn ein, und ein Denken, ein Schließen sey es auch, wodurch wir die Welt in die gleiche Kategorie der schlechthinigen Abhängigkeit von einer höchsten Ursache mit uns selber sezen. Ebendeßwegen aber läßt sich die Möglichkeit jenes Uebergangs von dem einen Standpunct auf den andern nur daraus erklären, daß Schleiermacher mit demselben zugleich aus der Sphäre der Religion, wie er sie selbst bestimmt, in die der Philosophie übertritt. Sezt man das Wesen der Re-

7) A. a. O. S. 163 f.

ligion in das Gefühl, oder das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn, ſo mag man immerhin ſagen, die Religion oder die Frömmigkeit habe mit der Philoſophie nichts zu thun, aber man beſchränke dann auch den ganzen Inhalt der Religion auf das blos zuſtändliche Bewußtſeyn, auf die unmittelbaren Ausſagen des in ſeinem Gefühle nur ſeiner ſelbſt ſich inne werdenden und ſich in ſich ſelbſt abſchließenden Ichs, ſoll aber gleichwohl auch die ganze Lehre von der Welt, von unſerm Geſetztſeyn in dem allgemeinen Naturzuſammenhang, zum Inhalt der Religion oder der Glaubenslehre gehören, ſo geht man ebendamit aus dem zuſtändlichen Bewußtſeyn in das gegenſtändliche, oder aus dem Gefühl in das Denken über, und alle jene Proteſtationen Schleiermachers gegen die Einmiſchung der Philoſophie werden durch die ganze Conſtruction ſeiner Glaubenslehre factiſch widerlegt. An die Stelle des Abhängigkeitsgefühls tritt nun auf dieſem zweiten Standpunct die Idee des Naturzuſammenhangs, und das Weſentliche dieſer Seite der Schleiermacher'ſchen Lehre von Gott iſt mit Einem Worte dieſelbe Immanenz Gottes und der Welt, welche der Spinozismus lehrt. Sind Gott und Welt in lezter Beziehung nur ſo verſchieden, daß Gott, wie Schleiermacher ſagt [8]), zwar die abſolute ungetheilte Einheit iſt, die Welt aber, wenn auch als Einheit geſezt, doch nur die in ſich getheilte und zerſpaltene Einheit, welche zugleich die Getheiltheit aller Gegenſäze und Differenzen, und alles durch dieſe beſtimmten Mannigfaltigen iſt, ſo bleiben zwar Gott und Welt immer zwei weſentlich verſchiedene Begriffe, ſie ſind aber doch nur ſo verſchieden, wie ſie auch der Spinozismus unterſcheiden kann und muß: es iſt das Verhältniß der natura naturans zur natura naturata. In dieſer Hinſicht hat Strauß [9]) ſogar die Behauptung aufgeſtellt und

8) A. a. O. S. 185.
9) A. a. O. S. 167.

näher begründet, daß alle Hauptsäze des ersten Theils der Schleiermacher'schen Glaubenslehre erst dann recht verständlich werden, wenn man sie in die Formeln Spinoza's zurückübersezе, aus welchen sie ursprünglich geflossen seyen. Nicht nur lasse sich das allem Uebrigen zu Grunde gelegte Verhältniß Gottes zur Welt, wornach beide, als Größen betrachtet, sich decken, wie Strauß den so eben erwähnten Saz ausdrückt, in lezter Beziehung nur aus dem Verhältniß der natura naturans zur natura naturata bei Spinoza erklären, sondern auch die Säze, daß wir in Gott nichts als frei denken dürfen, ohne es zugleich als nothwendig zu denken, und umgekehrt; daß Gottes Wollen der Welt von seinem sich selbst Wollen nicht getrennt, lezteres im erstern schon eingeschlossen sey; daß in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott die sogenannten freien Ursachen ganz auf dieselbe Weise befaßt seyen, wie die zum Naturmechanismus gehörigen, finden sich ganz in demselben Sinn bei Spinoza [10]). Ganz besonders augenscheinlich aber haben die vielfachen dialectischen Auseinandersezungen bei Schleiermacher über die Unanwendbarkeit der Unterschiede zwischen Denken und Wollen, Wirklichem und Möglichem u. s. w. auf das göttliche Wesen und Wirken ihre Wurzel bei Spinoza [11]), und auch einen Gott, der „Acte der Selbstbeschränkung ausübt", würde Schleiermacher nicht so undenkbar finden, wie er ihn dafür erklärte [12]), wenn ihm nicht mit Spinoza omnis determinatio negatio wäre.

10) Vgl. Glaubensl. I. §. 54. S. 316. Eth. P. I. Prop. 17. Coroll. 2. Glaubensl. I. S. 317. Eth. P. II. Prop. 3. Schol. Glaubensl. I. §. 49. Eth. P. I. Prop. 29. Dem.

11) Eth. P. I. Prop. 17. Schol. Vgl. Cogit. metaph. P. 2. cap. 7.

12) Erstes Sendschreiben. Theol. Stud. u. Kritik. 1829. S. 270.

Welche Bedeutung nun die Trinitätslehre bei Schleiermacher hat, ergiebt ſich aus dem Bisherigen von ſelbſt. Wir mögen von dem einen oder dem andern der beiden unterſchiedenen Standpuncte ausgehen, beide Wege führen uns zu einer unterſchiedsloſen Einheit. Wie vom Abhängigkeitsgefühl aus alle Begriffe göttlicher Eigenſchaften nur ſubjective Unterſcheidungen ſind, welchen in der abſoluten, ſchlechthin mit ſich ſelbſt identiſchen, Urſächlichkeit nichts objektiv entſpricht, ſo iſt auch auf der andern Seite, auf welcher Gott vom Naturzuſammenhang aus betrachtet wird, Gott an ſich nicht die Einheit des Endlichen und Unendlichen, ſondern in ſeinem Unterſchiede von der Welt nur die ſchlechthin einfache ungetheilte Einheit. Welche Stelle kann daher die Trinitätslehre in einem Syſtem finden, das allen innern Unterſchied aus Gott ausſchließt, und ſchon darin nur eine Vermenſchlichung ſieht, daß überhaupt die Eine und ungetheilte göttliche Cauſalität in Einem Kreiſe göttlicher Eigenſchaften dargeſtellt wird [13])? Es fehlt in dem Princip der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre an jedem Anknüpfungspunct für eine Lehre, wie die kirchliche Trinitätslehre iſt; ſie kann ſich zu ihr nur indifferent und negativ verhalten. Die Vorausſezung von einer ewigen Sonderung im höchſten Weſen iſt, wie Schleiermacher erklärt [14]), keine Ausſage über ein frommes Selbſtbewußtſeyn. In dieſem kann eine ſolche Ausſage nie vorkommen, da in den frommen Erregungen Gott niemals an ſich, ſondern nur in ſeinem Verhältniß zur Welt und zum Menſchen erſcheint, und da ſich nicht behaupten läßt, daß in dem Eindruck, welchen das Göttliche in Chriſtus macht, die Aufgabe liegt, eine ſolche ewige Sonderung als Grund deſſelben zu denken. Wenn es ſich daher auch mit der kirchlichen Trinitätslehre ganz anders verhielte, als

13) Glaubensl. B. 2. S. 558.
14) A. a. O. S. 576.

es sich wirklich verhält, würde nach Schleiermacher eine solche Lehre in einer christlichen Glaubenslehre keine Stelle finden können; daß aber Schleiermacher ganz besonders auch das Unvollziehbare des ganzen Begriffs, welcher der kirchlichen Trinitätslehre zu Grunde liegt, für seine Ansicht geltend macht, läßt sich nicht anders erwarten. Mit Recht nimmt Schleiermacher die kirchliche Trinitätslehre nicht in dem schlaffen oberflächlichen Sinne, welchen ihr die matte Orthodoxie der neuern Zeit so oft unterlegte, sondern in der ganzen Strenge ihrer Aufgabe, als die Forderung, daß wir jede der drei Personen sollen dem göttlichen Wesen gleich denken und umgekehrt, und jede der drei Personen den andern gleich. Aber eben dieß ist das Unmögliche, das gefordert wird: wir vermögen weder das Eine noch das Andere, sondern wir können die Personen nur in einer Abstufung vorstellen, und ebenso die Einheit des Wesens entweder geringer als die drei Personen, oder umgekehrt. Die kirchliche Lehre hat selbst ein Element der Ungleichheit in sich aufgenommen, wenn sie den Sohn in ein Abhängigkeitsverhältniß zum Vater dadurch sezt, daß dem Vater von Ewigkeit die Macht beigewohnt hat, den Sohn als eine zweite göttliche Person zu zeugen, dem Sohn aber eine solche Macht nicht einwohnt, wobei es sich auch mit dem Geist ebenso verhält. Es kommt also schon so keine Gleichheit der Personen heraus. Für ein solches Verhältniß aber, wie das aufgestellte ist, haben wir, wenn wir uns überhaupt etwas dabei zu denken im Stande seyn sollen, durchaus keinen andern Typus, als den des Gattungsbegriffs und der unter ihm enthaltenen Einzelwesen. Sollen wir nun dieser Analogie folgen, so ist keine Gleichheit zwischen der Einheit und der Dreiheit möglich, sondern wir müssen entweder mehr realistisch der Einheit, als dem allen Dreien gemeinsamen Wesen, die Oberstelle einräumen, und dann erscheint die Geschiedenheit der Personen als das Untergeordnete, und tritt

zurück, die göttliche Monarchie aber hervor, oder mehr nominaliſtiſch die Dreiheit, und dann tritt die Einheit als das Abſtracte zurück, die Gottheit des Geiſtes und die Gottheit Chriſti hervor, aber es entſteht auch die Gefahr, an das Tritheiſtiſche zu ſtreifen. Ebenſo iſt das Verhältniß der göttlichen Urſächlichkeit zur Einheit und Dreiheit nicht frei von einem Widerſpruch. Soll nach der gewöhnlichen Anſicht die geſammte göttliche Urſächlichkeit den Perſonen, als ſolchen, zukommen, ſo kommt ſie einer jeden zu, ſofern ſie ſich von den andern unterſcheidet, und iſt alſo dieſelbige Urſächlichkeit in der einen Perſon die des Ungezeugten, in der andern die des Gezeugten, mithin jede dreifach, weil von dem unterſcheidend Perſönlichen mitausgehend, und doch ſoll jede dieſer Urſächlichkeiten in allen dreien auch eine und dieſelbe ſeyn, nicht in jeder ihre eigene, womit ſie eigentlich nicht auf die Perſonen, ſondern auf das göttliche Weſen in ſeiner Einheit zurückgeführt werden. So kommen wir, wird einmal die ewige Dreiheit in der Einheit vorausgeſezt, immer nur zu demſelben Schwanken zwiſchen Hervortreten der einen und Zurücktreten der andern, und umgekehrt, während der Vorzug, welchen man in den gewöhnlichen Darſtellungen dem Vater gibt, beweist, daß dieſer doch in einem andern Verhältniß zu der Einheit des göttlichen Weſens gedacht wird, das ganze Verhältniß ſomit nicht ſowohl Trinität als vielmehr Subordination iſt [15]).

So negativ aber die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre ſich zur Trinitätslehre ſtellt, ihr Widerſpruch gilt gleichwohl nur der kirchlichen Form dieſer Lehre, und wenn Schleier-

15) Dieß ſind kurz die Hauptpuncte der mit meiſterhafter Dialektik durchgeführten Schleiermacher'ſchen Kritik, in welcher alle weſentlichen Momente mit der ſchärfſten Präciſion ſo zuſammengefaßt ſind, daß zu jedem einzelnen Punct die Geſchichte den fortlaufenden Commentar gibt.

macher die ganze objective Bedeutung dieſer Lehre auf den Werth eines blos formell verknüpfenden Sazes herabzuſezen ſcheint, ſo erklärt er es zugleich für das Wichtigſte, die Unabhängigkeit der Hauptangelpuncte der kirchlichen Lehre, Seyn Gottes in Chriſto und in der chriſtlichen Kirche, von der Trinitätslehre feſtzuſtellen. Als das Weſentliche ſeiner Darſtellung betrachtet er die Lehre von der Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur, ſowohl durch die Perſönlichkeit Chriſti, als durch den Gemeingeiſt der Kirche, womit die geſammte Auffaſſung des Chriſtenthums in unſerer kirchlichen Lehre ſtehe und falle. Denn ohne ein Seyn Gottes in Chriſto anzunehmen, könnte die Idee der Erlöſung nicht auf dieſe Weiſe in ſeiner Perſon concentrirt werden, und wäre nicht eine ſolche Vereinigung auch in dem Gemeingeiſt der Kirche, ſo könnte auch dieſer nicht auf ſolche Weiſe der Träger und Fortbeweger der Erlöſung durch Chriſtus ſeyn. Eben dieß nun ſeyen auch die weſentlichen Elemente in der Lehre von der Dreieinigkeit, die ſich offenbar nur feſtgeſtellt habe in der Verfechtung deſſen, daß nicht etwas Geringeres als das göttliche Weſen in Chriſtus war und der chriſtlichen Kirche als ihr Gemeingeiſt einwohnt. So ſchließt ſich an Schleiermachers Kritik der kirchlichen Trinitätslehre von ſelbſt ſeine Lehre von der Perſon Chriſti und dem heiligen Geiſte an, und es iſt ſchon hier zu ſehen, wie an die Stelle der von ihm beſtrittenen Lehre doch wieder eine andere Form derſelben Lehre tritt, wenn er von dem Seyn Gottes an ſich das Seyn Gottes in Chriſtus und in der Kirche unterſcheidet. Ebendarum aber iſt auch ſchon hier die Frage ins Auge zu faſſen, ob, wenn in dieſem Sinne ein dreifaches Seyn Gottes zu unterſcheiden iſt, dennoch die gleiche Berechtigung vorhanden iſt, jeden objectiven Unterſchied im Weſen Gottes zu läugnen?

Die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre kann, wenn wir ſie in ihrer Lehre von Gott nach ihrem Verhältniß zur

Philoſophie betrachten, als der reinſte und geläutertſte Ausdruck des damaligen Zeitbewußtſeyns angeſehen werden. Mit der beſonnenſten und gemeſſenſten Haltung hat ſie die Hauptrichtungen, welche ſich in der Bewegung der Zeit als die bedeutendſten hervorthaten, zu einer vermittelnden, alles Extreme abſchneidenden, die Gegenſäze ſo viel möglich verſöhnenden Einheit zuſammengefaßt. Dieſelbe vermittelnde und verſöhnende Stellung hat ſich die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre auch zu den Gegenſäzen gegeben, in welche das Gebiet der Theologie ſich theilte. Es war die Zeit, in welcher noch der Rationalismus und der Supranaturalismus in ihrem endloſen unentwirrbaren Streit in einander verwickelt waren. Da beide Denkweiſen ſich mit derſelben formellen Freiheit des reflectirenden Verſtandes dem kirchlich-bibliſchen Dogma gegenüberſtellten, nur mit dem Unterſchied, daß die eine alles Uebernatürliche ſchlechthin läugnete, die andere die Möglichkeit, Wahrſcheinlichkeit und Wirklichkeit des Uebernatürlichen als das Reſultat derſelben Reflexionsthätigkeit angeſehen wiſſen wollte, ſo war der Hauptgegenſtand des Streits das Wunder. In der Anſicht vom Wunder mußte daher der Streit der beiden Denkweiſen ſich ausgleichen. Da nun aber alle Wunder des chriſtlichen Glaubens an dem Einen Hauptwunder der Perſon Chriſti hängen, und durch daſſelbe bedingt ſind, ſo konnte es in lezter Beziehung nur die Chriſtologie ſeyn, in welcher die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre die Aufgabe, die ſie dem Rationalismus und Supranaturalismus gegenüber hatte, die Gegenſäze beider in einer höhern Einheit aufzuheben, zu Stande brachte. Die Löſung dieſer Aufgabe konnte, wenn ſie keine einſeitige ſeyn ſollte, nur dadurch geſchehen, daß die entgegengeſezten Intereſſen beider auf gleiche Weiſe gegeneinander ausgeglichen wurden. Auf der einen Seite ſollte dem Supranaturalismus das Weſen des Glaubens als ein vom Denken unabhängiger und von ihm weſentlich verſchiedener In-

alt, welcher auf keine Weise in eine bloße Verstandesre-
lexion aufzulösen ist, gerettet werden, auf der andern Seite
urfte aber auch dieser Glaubensinhalt, was das Interesse
as Rationalismus war, nicht blos als ein äußerlich gege-
ener und in seiner positiven Aeußerlichkeit dem denkenden
ubject fremdartiger und gleichgültiger stehen bleiben. Die
uflösung dieser beiden einander entgegengesezten Interessen
ob das christliche Bewußtseyn, als eine bestimmte Form des
eligiösen Bewußtseyns oder des Abhängigkeitsgefühls, in
elcher der aus der Aeußerlichkeit jenes, dem Rationalismus
nd Supranaturalismus auf gleiche Weise gemeinsamen,
eflexionsstandpuncts in sich zurückgehende und sich in sich
lbst vertiefende Geist den ganzen Inhalt des christlichen
laubens als sein ursprüngliches Eigenthum für sich in An-
uch nahm, als eine Bestimmtheit seines eigenen Selbst-
ewußtseyns, die nicht erst von aussen in ihn hineingekom-
en war, sondern in seinem eigenen tiefsten und innersten
runde wurzelte.

Hiemit ist der Gesichtspunct festgestellt, aus welchem
ie Schleiermacher'sche Lehre von Christus nach den beiden
eiten, die an ihr zu unterscheiden sind, in ihrem Zusam-
enhang mit dem ganzen Organismus der Schleiermacher'schen
laubenslehre aufgefaßt werden muß. Das, worauf der
nze Entwicklungsgang der neuern Theologie hinstrebte,
e Realität der menschlichen Natur Christi festzustellen, das
enschliche, Natürliche, rein Geschichtliche in ihm zu seinem
llen Recht kommen zu lassen, konnte auch die Schleierma-
er'sche Glaubenslehre nicht fallen lassen, sie hätte ihr gan-
s Zeitbewußtseyn verläugnen müssen, wenn sie zu einem
ottmenschen im Sinne des alten Glaubens sich bekannt
tte. Um aber die Realität der menschlichen Existenz Christi
ststellen, mußte auch der Boden, auf welchem er als
ensch auftreten sollte, ein auf festem Grunde ruhender seyn.
urde dieser Boden immer wieder durch eine Wundertheorie

untergraben, die an die Stelle des Natürlichen ein ſchlechthin Uebernatürliches ſezte, ſo konnte auch die wahrhaft menſchliche Perſönlichkeit Chriſti nie ihren feſten Halt und Beſtand gewinnen. Zwar ſuchte auch ſchon der Rationalismus das Wunder zu beſeitigen; ja die Beſtreitung des Wunderglaubens war ſeine weſentlichſte Aufgabe, ſollte aber das Falſche des bisherigen Wunderbegriffs gründlich abgeſchnitten werden, ſo mußte man über die dem Rationalismus mit dem Supranaturalismus gemeinſame Grundlage hinausgehen. „Das Wunder iſt“, iſt in dieſer Beziehung neueſtens mit Recht geſagt worden, „die unmittelbarſte Conſequenz des gewöhnlichen Theismus. Wird Gott einmal als auſſerweltlicher Wille gedacht, ſo muß man auch eine Bethätigung dieſes Willens in der Welt zugeben, dieſe Bethätigung aber, als Herreingreifen eines tranſcendenten Princips in den Weltlauf, kann nur eine übernatürliche, ein Wunder, ſeyn. Der Rationalismus befand ſich daher mit ſeiner Abneigung gegen das Wunder auf keinem günſtigen Boden; von der ſupranaturaliſtiſchen Vorausſezung über das Verhältniß Gottes und der Welt ausgehend, hatte er kein Recht mehr, ihre Folge zu beſtreiten, und das Gefühl dieſer mißlichen Stellung war es, was die ältern Vertreter dieſer Denkart veranlaßt hat, ihre Polemik gegen den Wunderglauben faſt ausnahmslos, mit einer auch dem ungeübteren Blick auffallenden Halbheit, auf die Erkennbarkeit des Wunders zu beſchränken, ſeine Möglichkeit dagegen wenigſtens nicht entſchieden zu läugnen. Von dieſer Halbheit hat ſich Schleiermacher dadurch befreit, daß er die Quelle derſelben verſtopft, die Vorſtellung von Gott als auſſerweltlichem abſolutem Willen, oder richtiger als abſoluter Willkür aufgegeben hat. Die göttliche Cauſalität hat keine andere Sphäre ihrer Bethätigung, als die Welt, und kein anderes Geſez ihres Wirkens, als die Nothwendigkeit der Sache, dieſe zwei Säze, die uns auf jeder Seite der Schleiermacher'ſchen Dogmatik entgegenkommen, enthalten das ganze Geheimniß

ihres Spinozismus" [16]). Wenn Schleiermacher, wie es scheint, zunächst nur vom Standpunct seines Abhängigkeitsgefühls aus den Saz aufstellt, daß aus dem Interesse der Frömmigkeit nie ein Bedürfniß entstehen könne, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtseyn durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben wird, so hat dieser Saz selbst zu seiner Voraussezung den weitern, daß das fromme Selbstbewußtseyn, vermöge dessen wir alles, was uns erregt, und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, ganz zusammenfällt mit der Einsicht, daß eben dieses durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist. Die Abhängigkeit einer Erscheinung von Gott ist demnach nichts anders als ihr Bedingtseyn durch den Naturzusammenhang und nur unter der Voraussezung der Unzerstörbarkeit dieses Zusammenhangs kann Schleiermacher behaupten, daß das Gefühl der Abhängigkeit um so vollständiger sey, je mehr wir die ganze Welt darin aufnehmen, am vollständigsten somit, wenn wir alles in der Erscheinung Getrennte in Gedanken als Eins sezen, oder alles im Naturzusammenhang betrachten [17]). Es ist mit Einem Worte die spinozistische Weltbetrachtung, welche vermittelst der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, indem ihre Auffassung des Wunderbegriffs wenigstens soviel bewirkte, daß man immer mehr Bedenken tragen mußte, das Wesen des Wunders in das schlechthin Uebernatürliche zu sezen, einen neuen Haltpunct im allgemeinen Bewußtseyn der Zeit gewonnen und dem Rationalismus und Supranaturalismus ihren gemeinsamen Boden entzogen hat. Auf das Verhältniß Schleiermachers zu dem Gegensaz dieser beiden Denkweisen muß man daher zurückgehen, um seine Lehre von

16) Zeller, Erinnerung an Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Theol. Jahrb. Bd. I. H. 2. S. 285.

17) Der christl. Glaube. I. §. 46. 47.

Chriſtus unter den richtigen Geſichtspunct zu ſtellen. Alles, was je im Intereſſe des Rationalismus liegen konnte, wurde aufs vollkommenſte erreicht, wenn Schleiermacher nur in dem Sinne, in welchem er überhaupt alles Uebernatürliche, nur ſofern es zugleich als natürlich begriffen werden kann, für übernatürlich gehalten wiſſen wollte, eine übernatürliche Erſcheinung in Chriſtus anerkannte. Auch er konnte ihn nur in die Reihe derer ſtellen, welche man, jeden in ſeinem Gebiet, als Heroen bezeichnet, um dadurch, ſo wie durch die höhere Begeiſterung, die man ihnen zuſchreibt, anzudeuten, daß ſie zum Beſten des beſtimmten Kreiſes, in welchem ſie erſcheinen, aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet ſind, und deren Erſcheinen von Zeit zu Zeit als etwas Geſezmäßiges anzuſehen iſt, wenn wir überhaupt die menſchliche Natur in ihrer höhern Bedeutung feſthalten wollen [18]). Nehmen wir noch dazu, mit welcher freiſinnigen Kritik Schleiermacher über diejenige Momente des Lebens Chriſti, die die Hauptſtüzpuncte der ſupranaturaliſtiſchen Anſicht ſind, ſeine übernatürliche Erzeugung, ſeine Auferſtehung und Himmelfahrt, urtheilte, ſo ſehen wir hierin die bisher angeſtrebte natürliche Anſicht von der Perſon Chriſti, als einer wahrhaft menſchlichen, ihrem Ziele zugeführt.

Hiemit iſt alſo dem rationaliſtiſchen Intereſſe volle Genüge geſchehen, aber wie ſteht es, müſſen wir nun weiter fragen, mit dem ſupranaturaliſtiſchen, welchem doch auch das gleiche Recht zu Theil werden ſoll? Dieſe Frage heißt uns wieder uns in den innerſten Mittelpunct der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre, von welchem alle Fäden ihres kunſtreich gewobenen Ganzen ausgehen, hineinverſezen. Wie ſie auf der einen Seite den ganzen Inhalt des ſupranaturaliſtiſchen Glaubens aus ſeiner ſtarren Aeuſſerlichkeit in das innerſte Selbſtbewußtſeyn des Subjects herübergenommen hat, um ihn aus

18) A. a. O. I. S. 89.

r Tiefe dieſes Lebensquells in friſcher verjüngter Geſtalt vorgehen zu laſſen, ſo will ſie auf der andern Seite doch eder alles, was ſie aus ſich ſelbſt erzeugt und aus ihrem iern Princip ans Licht geboren hat, nur als ein Empfanes und Mitgetheiltes betrachtet wiſſen. Wir werden hiet auf die bekannte Deduction hingewieſen, welche Schleierıcher von der Perſon des Erlöſers gegeben hat. Ihre upтſäze ſind kurz dieſe: Als Glied der chriſtlichen Gemeinaft iſt ſich der Geiſt der Wirkſamkeit eines die Macht der inde in ihm hemmenden und aufhebenden Princips beßt. Die Wirkſamkeit dieſes Princips kann er aus der iſtlichen Gemeinſchaft ſelbſt nicht ſo herleiten, daß ſie nur rch die Wechſelwirkung ihrer Mitglieder hervorgebracht re, da in dem Geſammtleben der Sünde, in welchem ſich er zunächſt vorfindet, jeder Einzelne die Sünde ſowohl ßt erzeugt, als von Andern empfängt. Sie kann nur von ein Solchen ausgehen, der auf der einen Seite diejenige ſündlichkeit und Vollkommenheit hatte, welche die Wirkkeit dieſes Princips vorausſezt, auf der andern aber zu chriſtlichen Gemeinſchaft in einem ſolchen Verhältniß ſteht, ß ſeine perſönlichen Eigenſchaften ſich ihr mittheilen kön, d. h. ihr Stifter iſt. Es iſt alſo der Schluß von der irkung auf die Urſache, welcher dieſer Theorie zu Grunde gt. Was wir in unſerm Bewußtſeyn als Wirkung vorden, kann nur durch Chriſtus gewirkt ſeyn, und wie wir n der Wirkung auf die Wirkſamkeit Chriſti zurückſchließen, gilt derſelbe Schluß auch wieder von der Wirkſamkeit riſti auf ſeine Perſon. Was Chriſtus durch die Vermittg der chriſtlichen Gemeinſchaft in uns wirkt, iſt die Kräfung des Gottesbewußtſeyns in ſeinem Verhältniß zum ſinnhen, d. h. wir finden es uns erleichtert, die Uebermacht der innlichkeit in uns zu brechen, alle Eindrücke, die wir emngen, auf das religiöſe Gefühl zu beziehen, und hinwienum alle Thätigkeiten aus demſelben hervorgehen zu laſſen.

Indem Chriſtus dieß in uns wirkt, und durch die Mittheilung der Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeyns uns von der Knechtſchaft der Sinnlichkeit und Sünde befreit, iſt er ebendadurch der Erlöſer. Aus allem dieſem nun, was Chriſtus in uns wirkt, ergibt ſich, was er geweſen iſt. Verdanken wir ihm die immer ſteigende Kräftigung unſers Gottesbewußtſeyns, ſo muß dieß in ihm in abſoluter Kräftigkeit geweſen ſeyn, ſo daß es, oder Gott in Form des Bewußtſeyns, das allein Wirkſame in ihm war, oder Gott in Chriſtus Menſch wurde. Wirkt ferner Chriſtus in uns die immer vollſtändigere Ueberwindung der Sinnlichkeit, ſo muß dieſe in ihm ſchlechthin überwunden geweſen ſeyn, es kann in ihm nie ein Schwanken, nie ein Kampf zwiſchen dem ſinnlichen Bewußtſeyn und dem Gottesbewußtſeyn ſtattgefunden haben; die menſchliche Natur in ihm war alſo unſündlich, ſo daß er vermöge des weſentlichen Uebergewichts der höhern Kräfte in ihm über die niedern unmöglich ſündigen konnte. Iſt er ſo durch dieſe Eigenthümlichkeit ſeines Weſens das Urbild, welchem ſeine Gemeinde ſich nur annähern, über welches ſie aber nie hinauskommen kann, ſo muß er doch, weil ſonſt keine wahre Gemeinſchaft zwiſchen ihm und uns ſeyn könnte, unter den gewöhnlichen Bedingungen des menſchlichen Lebens ſich entwickelt haben, das Urbildliche muß in ihm vollkommen geſchichtlich geworden ſeyn, jeder ſeiner geſchichtlichen Momente zugleich das Urbildliche in ſich getragen haben, was der eigentliche Sinn der kirchlichen Formel iſt, die göttliche und menſchliche Natur ſeyen in ihm in Einer Perſon vereinigt geweſen.

Gegen keinen andern Punct der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre ſind ſo viele und ſo ſtarke Angriffe gerichtet worden, wie gegen dieſe Lehre von der Perſon Chriſti, und in der That, wenn ihre Bedeutung einzig nur an dieſem Puncte hing, könnte ſie nicht ſehr hoch geſtellt werden. Allein das negative Reſultat der Kritik kann nur dazu dienen, der

Schleiermacher'schen Christologie ihre wahre geschichtliche Stellung zu geben.

Fassen wir für diesen Zweck die Hauptmomente der Kritik kurz ins Auge, so läßt sich vor allem der Schluß, welcher der ganzen Theorie zu Grunde liegt, nicht rechtfertigen. Die christliche Erfahrung, von welcher Schleiermacher ausgeht, sezt zwar ein wirkendes Princip voraus, wie aber dasselbe sich sowohl zu dem Gesammtleben, welchem der Einzelne angehört, als auch zu dem der Wirksamkeit dieses Princips sich bewußt werdenden Subject verhält, bleibt noch ganz dahingestellt, ebendeßwegen kann man auch nicht von der wirkenden Ursache auf eine bestimmte Person schließen. Daß im christlichen Bewußtseyn auch eine Beziehung auf Christus mitgesezt ist, nöthigt nur zu der Voraussezung, daß die Mittheilung der unsündlichen Vollkommenheit, in welcher das Wesen der Erlösung besteht, auf irgend eine Weise durch Christus vermittelt ist, aber warum soll diese Vermittlung nur so gedacht werden können, daß die Person Christi die concrete Darstellung dieser absoluten Unsündlichkeit und Vollkommenheit ist? Wie Schleiermacher so die historische Existenz eines urbildlichen Erlösers durch den einfachen Schluß von der Wirkung auf die Ursache als eine in der Wirklichkeit gegebene nachweisen zu können glaubt, so will er sie auch als eine nothwendige darthun in dem Saz, daß die Erscheinung des Erlösers als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten sey. Das Erscheinen des Erlösers war daher schon der ersten Schöpfung des Menschengeschlechts, wenn auch gleich bei dieser nur der noch unvollkommene Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung kam, auf unzeitliche Weise eingepflanzt. Dadurch wird die Erscheinung des Erlösers in der Menschheit als eine nothwendige gesezt, sofern sich alle andere Menschen zu dem Erlöser nur wie die untergeordneten Grade zu dem höchsten in sich vollendeten Grad verhalten. Denn sobald man, wie

Schleiermacher ſagt [19]), die Möglichkeit einer beſtändigen Fortſchreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtſeyns zugibt, aber daß die Vollkommenheit derſelben irgendwo ſey, läugnet, kann man nicht mehr behaupten, die Schöpfung des Menſchen ſey oder werde vollendet, weil ja in der beſtändigen Fortſchreitung die Vollkommenheit immer nur als möglich geſezt bliebe, wenn ſie zwar im Begriff geſezt, aber in keinem Einzelnen gegeben wäre. Wir kommen aber auch auf dieſem Wege der hiſtoriſchen Realität des urbildlichen Erlöſers nicht näher. Die Argumentation iſt einfach dieſe: Da es in der Menſchheit verſchiedene Grade von Vollkommenheit gibt, ſo muß es auch einen abſolut vollkommenſten Menſchen geben. Dieſer abſolut vollkommenſte Menſch muß aber wirklich, d. h. als einzelnes Individuum exiſtiren, weil, wenn er nicht als ſolches exiſtirte, die Schöpfung der menſchlichen Natur nicht vollendet wäre, es wäre immer noch eine bloße Möglichkeit, die noch nicht zur realen Wirklichkeit geworden iſt. In logiſcher Form würde alſo ſo geſchloſſen: Alles, was als das Vollkommenſte gedacht werden muß, muß auch wirklich exiſtiren, nun muß ein abſolut vollkommenſter Menſch gedacht werden, alſo muß der abſolut vollkommenſte Menſch auch wirklich exiſtiren. Das Abſolute wäre nicht das Abſolute, oder könnte nicht als das Abſolute gedacht werden, wenn es nicht auch wirklich exiſtirte. Faſſen wir die Frage, um die es ſich handelt, ſo auf, ſo hängt alles davon ab, wie wir die Begriffe Seyn, Exiſtenz, Realität in Beziehung auf das Abſolute zu nehmen haben. Gehört es nun zum Begriff Gottes, daß er nur als exiſtirend gedacht werden kann, ſein Begriff auch das Seyn in ſich ſchließt, ſo muß dieß vom Abſoluten in jeder Beziehung gelten. Fällt daher der Begriff des Urbildlichen mit dem Begriff des Abſoluten zuſammen, ſo kann die Exiſtenz nicht blos tranſitoriſch mit

19) A. a. O. Bd. 2. S. 24.

ihm verbunden seyn, wie die Existenz des Einzelnen, eines einzelnen Individuums nur etwas Transitorisches ist, sondern der Begriff schließt an sich schon das Seyn in sich. Das Urbildliche hat unabhängig von der äussern historischen Erscheinung seine Realität in sich selbst, und es läßt sich daher auch nicht behaupten, daß ohne die geschichtliche Erscheinung des Urbildlichen in der Person eines Individuums die Schöpfung nicht vollendet sey, und immer noch der Gedanke zurückbliebe, die Menschheit werde noch einmal über Christus hinausgehen. Ist im Urbildlichen Begriff und Seyn identisch, so kann nichts zu ihm hinzukommen, und die Schöpfung des Menschen ist ebendadurch vollendet, daß das Urbildliche nur in einer das Wesen des Menschen darstellenden Form zum Bewußtseyn kommen kann. Der urbildliche Mensch, der Gottmensch, hat seine objective Realität in sich selbst, in seinem Begriff, wird sie aber in die historische Existenz eines bestimmten einzelnen Individuums gesezt, so wird sie dadurch subjectiv an ein endliches vergängliches Seyn geknüpft, wovon die natürliche Folge ist, daß das Urbildliche sich immer wieder davon lostrennt, weil es nie in eine vollkommene Einheit mit ihm zusammengehen kann, ohne daß deßwegen zu behaupten ist, das Urbildliche verliere dadurch seine objective Realität, sondern es folgt daraus vielmehr nur dieß, daß seine Realität nicht diese sinnliche empirische Existenz ist. Wir bleiben somit auch hier nur bei der Idee stehen, bei dem Urbildlichen, wie es an sich ist, daß es aber als solches auch ein geschichtlich existirendes seyn müsse, ist nicht nachgewiesen. Als eine neue Wendung, diese Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen als eine an sich nothwendige darzuthun, kann man die Behauptung Schleiermachers ansehen, daß die sündhafte Menschheit vermöge des Zusammenhangs von Willen und Verstand gar nicht das Vermögen habe, ein fleckenloses Urbild zu erzeugen, daß also das Urbildliche gar nicht im Bewußtseyn der Menschheit vorhanden seyn könnte, wenn es

nicht voraus ſchon ein geſchichtliches wäre, der ideelle Chriſtus demnach zu ſeiner nothwendigen Vorausſezung den hiſtoriſchen hat. Die zuvor ſchon gemachte Vorausſezung, daß das Prius der Idee immer das empiriſch Gegebene ſeyn müſſe, tritt hier noch offener, aber nur um ſo unbegründeter hervor. Warum ſoll denn das Wunder, das Schleiermacher für die Entſtehung ſeines hiſtoriſchen Chriſtus poſtulirt, nicht auch für die Entſtehung des Ideals von einem Chriſtus in der menſchlichen Seele in Anſpruch genommen werden dürfen? Iſt der Erlöſer, ſofern er der geſchichtliche Menſch Jeſus iſt, wie Schleiermacher ſagt [20]), als eine wunderbare Erſcheinung deßwegen anzuerkennen, weil ſein eigenthümlicher geiſtiger Gehalt nicht aus dem Gehalt des menſchlichen Lebenskreiſes, dem er angehört, erklärt werden kann, ſondern nur aus der allgemeinen Quelle des geiſtigen Lebens durch einen ſchöpferiſchen Act, in welchem ſich als einem abſolut größten der Begriff des Menſchen, als des Subjects des Gottesbewußtſeyns, vollendet, warum ſollte daſſelbe nicht auch von der Urbildlichkeit Chriſti gelten, ſofern ſie als ein Erzeugniß der menſchlichen Seele betrachtet wird? Wird ſie ſo betrachtet, ſo kann man zwar mit Recht ſagen, ſie könne doch nicht in jeder einzelnen menſchlichen Seele, in welcher ſie zum Bewußtſeyn kommt, als daſſelbe Wunder ſich wiederholen, ſondern ein Wunder ſey ſie nur da, wo ſie zuerſt und urſprünglich hervortrat, man werde daher doch immer wieder auf einen hiſtoriſchen Anfangspunct zurückgeführt; allein dieſer iſt doch immer nur der Punct, auf welchem die Idee zuerſt in das Bewußtſeyn der Menſchheit eintrat, ohne daß wir zu der Vorausſezung berechtigt ſind, ſie habe ihre concrete Realität ſogleich auch in einem beſtimmten hiſtoriſchen Individuum gehabt. Die ganze Frage betrifft das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit. Hat der innere oder ideelle Chriſtus,

20) A. a. O. Bd. 2. S. 57.

wie Schleiermacher behauptet [21]), immer den hiſtoriſchen zu ſeiner Vorausſezung, ſo wird hiemit nichts anders geſagt, als daß die Idee immer die Wirklichkeit zu ihrer Vorausſezung hat, oder nur empiriſchen Urſprungs ſeyn kann, während doch das Weſen der Idee darin beſteht, ſich dann erſt empiriſch zu verwirklichen, wenn ſie zuvor in ihrer von allem empiriſchen Urſprung unabhängigen Macht und Bedeutung ſich kund gethan hat.

Schon der Weg, auf welchem Schleiermacher zu ſeinem ſowohl geſchichtlichen als urbildlichen Erlöſer gelangen will, erſcheint als ein durchaus unbegründeter, aber auch der Begriff ſelbſt enthält in den beiden Elementen, die in ihm zur Einheit verbunden ſeyn ſollen, dem urbildlichen und geſchichtlichen, ſo wenig ein inneres Band dieſer Einheit, daß ſie, von welcher Seite ſie auch betrachtet wird, immer wieder in ihre heterogenen Beſtandtheile auseinanderfällt.

Das Urbildliche iſt die Idee in ihrer Unendlichkeit, das Abſolute, das Geſchichtliche das zeitlich Bedingte, Endliche, wie kann nun, müſſen wir fragen, das Abſolute in den Kreis der zeitlichen Erſcheinungen ſo hereintreten, daß es in einem beſtimmten einzelnen Individuum ſich vollſtändig verwirklicht, und mit ihm unmittelbar Eins wird? Das Unbegreifliche dieſes Einsſeyns des Urbildlichen und Geſchichtlichen ſoll eben das Wunderbare in der Erſcheinung des Erlöſers ſeyn [22]). Allein wir wiſſen ja, was das Wunder für Schleiermacher bedeutet, und wie wenig es im Intereſſe der Frömmigkeit liegt, eine Thatſache anders als in ihrem Naturzuſammenhang aufzufaſſen. Darum iſt auch die Berufung auf das Wunder nicht ſo ernſtlich gemeint, und es wird nicht nur das kaum geſezte Wunder ſogleich wieder zurückgenommen, ſondern auch der Urbildlichkeit ſelbſt, die der Gegenſtand des

21) Zweites Sendſchreiben. Theol. Stud. u. Krit. 1829. S. 503.
22) Glaubensl. B. 2. S. 37.

Wunders iſt, die abſolute Bedeutung, die ſie der Idee nach haben ſoll, ſoviel möglich wieder abgeſprochen. Denn in dem Geſammtleben, in welchem alles nur als Annäherung zu der urbildlichen Würde des Erlöſers geſezt iſt, ſoll es ſich ja nicht um die tauſenderlei Beziehungen des menſchlichen Lebens handeln, ſo daß der Erlöſer auch für alles Wiſſen, oder alle Kunſt und Geſchicklichkeit, die ſich in der menſchlichen Geſellſchaft entwickelt, urbildlich ſeyn mußte, ſondern nur um die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeyns, zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben, und ſie zu beſtimmen, und weiter ſey daher die Urbildlichkeit nicht auszudehnen. Es iſt jedoch nicht nur dieſer ſpecielle Kreis, in welchem der Erlöſer auf urbildliche oder abſolute Weiſe geweſen ſeyn ſoll, während er in Hinſicht ſeiner übrigen Perſönlichkeit der Unvollkommenheit alles endlichen Daſeyns unterworfen war, ſehr ſchwer abzuſondern, ſondern es ändert dieß auch, wie mit Recht bemerkt worden iſt [25]), im Ganzen nichts, da auch das Gottesbewußtſeyn der Bedingung der Endlichkeit und Unvollkommenheit in ſeiner Entwicklung und Erſcheinung nothwendig unterworfen iſt. Zwar wird auch hier wieder die Einſchränkung gemacht, das Wunderbare liege nur in dem Anfang des Lebens des Erlöſers, nicht aber in ſeinem Fortgang. Da wir doch den Anfang des Lebens nie eigentlich begreifen, ſagt Schleiermacher, ſo geſchehe auch der Forderung einer vollkommenen Geſchichtlichkeit dieſes vollkommen Urbildlichen vollkommen Genüge, wenn er nur von da ab auf dieſelbe Weiſe wie alle anderen ſich entwickelt habe, ſo daß ſich von der Geburt an ſeine Kräfte allmälig entfalteten, und ſich vom Nullpunct der Erſcheinung an in der dem menſchlichen Geſchlecht natürlichen Ordnung zu Fertigkeiten ausbildeten. Dieß gelte auch von ſeinem Gottesbewußtſeyn, das ſich auch in ihm, wie

23) Schmid, über Schleiermacher's Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über Religion. 1825. S. 264.

in allen, erſt allmälig nach menſchlicher Weiſe zum wirklich erſcheinenden Bewußtſeyn habe entwickeln müſſen [24]). Wie ſtimmt aber damit, um nur dieß hervorzuheben, die von Schleiermacher behauptete Unſündlichkeit Chriſti zuſammen, die ſchlechthinige Unmöglichkeit zu ſündigen, die Chriſtus vermöge ſeiner Urbildlichkeit gehabt haben ſoll? Freilich iſt aber auch eine ſolche, jeden innern Kampf, jede Schwankung des geiſtigen Lebens zwiſchen Gut und Böſe, ſomit auch jede Entwicklung ausſchließende, Eigenſchaft mit der menſchlichen Natur ſchlechthin unvereinbar. Die Möglichkeit des Sündigens iſt dem Menſchen vermöge ſeiner, durch verſchiedene, theils ſinnliche, theils vernünftige, Antriebe bedingten Freiheit weſentlich, und Chriſtus könnte gar keine menſchliche Natur gehabt haben, wenn er nicht auch dieſe Möglichkeit des Sündigens gehabt hätte. Soll alſo das Gottesbewußtſeyn in Chriſtus, obgleich bedingt durch eine natürliche Entwicklung, doch in allen Lebensmomenten immer nur das Beſtimmende nie aber das Beſtimmte geweſen ſeyn, ſo iſt nicht einzuſehen, wie noch von einer natürlichen Entwicklung die Rede ſeyn kann. Die ganze Erſcheinung würde nur den Schein des Natürlichen haben, ſomit doketiſch werden, und die Unmöglichkeit Urbildliches und Geſchichtliches als Einheit zu begreifen, liegt hier klar vor Augen. Wie beide auseinanderfallen und ſich trennen, zeigt ſich immer wieder auf jedem Puncte, wo ſie zur Einheit werden ſollten. Soll Chriſtus ſchlechthin urbildlich ſeyn, ſo kann auch nichts über ihn und das Chriſtenthum hinausgehen. Um aber doch die Perfectibilität des Chriſtenthums in gewiſſem Sinne zuzugeben, unterſcheidet Schleiermacher das Weſen Chriſti und ſeine Erſcheinung. Die Bedingtheit und Unvollkommenheit der Verhältniſſe Chriſti, der Sprache, in welcher er ſich ausdrückte, der Nationalität, innerhalb welcher er ſtand, habe, behauptet

24) A. a. O. Bd. 2. S. 37.

Wunders iſt, die abſolute Bedeutung, die ſie der Idee nach haben ſoll, ſoviel möglich wieder abgeſprochen. Denn in dem Geſammtleben, in welchem alles nur als Annäherung zu der urbildlichen Würde des Erlöſers geſezt iſt, ſoll es ſich ja nicht um die tauſenderlei Beziehungen des menſchlichen Lebens handeln, ſo daß der Erlöſer auch für alles Wiſſen, oder alle Kunſt und Geſchicklichkeit, die ſich in der menſchlichen Geſellſchaft entwickelt, urbildlich ſeyn mußte, ſondern nur um die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeyns, zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben, und ſie zu beſtimmen, und weiter ſey daher die Urbildlichkeit nicht auszudehnen. Es iſt jedoch nicht nur dieſer ſpecielle Kreis, in welchem der Erlöſer auf urbildliche oder abſolute Weiſe geweſen ſeyn ſoll, während er in Hinſicht ſeiner übrigen Perſönlichkeit der Unvollkommenheit alles endlichen Daſeyns unterworfen war, ſehr ſchwer abzuſondern, ſondern es ändert dieß auch, wie mit Recht bemerkt worden iſt [23]), im Ganzen nichts, da auch das Gottesbewußtſeyn der Bedingung der Endlichkeit und Unvollkommenheit in ſeiner Entwicklung und Erſcheinung nothwendig unterworfen iſt. Zwar wird auch hier wieder die Einſchränkung gemacht, das Wunderbare liege nur in dem Anfang des Lebens des Erlöſers, nicht aber in ſeinem Fortgang. Da wir doch den Anfang des Lebens nie eigentlich begreifen, ſagt Schleiermacher, ſo geſchehe auch der Forderung einer vollkommenen Geſchichtlichkeit dieſes vollkommen Urbildlichen vollkommen Genüge, wenn er nur von da ab auf dieſelbe Weiſe wie alle anderen ſich entwickelt habe, ſo daß ſich von der Geburt an ſeine Kräfte allmälig entfalteten, und ſich vom Nullpunct der Erſcheinung an in der dem menſchlichen Geſchlecht natürlichen Ordnung zu Fertigkeiten ausbildeten. Dieß gelte auch von ſeinem Gottesbewußtſeyn, das ſich auch in ihm, wie

23) Schmid, über Schleiermacher's Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über Religion. 1835. S. 264.

zur Erscheinung gekommenen menschlichen Leben als sein Wesen zu Grunde, und dieses Wesen klarer darlegen heißt also nicht das eigenthümliche Wesen des historischen Christus vollständiger darlegen. Vielmehr besteht gerade darin das Idealisiren Christi, d. h. das Beziehen der Erscheinung Christi auf die reine Idee der Menschheit, wobei aber der historische Christus offenbar als unwesentlich in den Hintergrund tritt, da auch eine andere ausgezeichnete historische Persönlichkeit mit mehr oder weniger Glück dazu gebraucht werden könnte; der ideale Christus wird zur eigentlichen Basis des Christenthums gemacht, die Idee, das Allgemeine, die Menschheit im Ganzen, die in ihm auf ideale Weise angeschaut wird.

Wenn nun aber die Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen sich so wenig als Einheit des Begriffs feststellen läßt, wenn das Urbildliche sich immer wieder vom Geschichtlichen ablöst, und es nur als etwas Aeusserliches neben sich stehen läßt, so müssen wir endlich auch noch fragen, was denn das Urbildliche selbst ist? Das wesentliche Merkmal der Urbildlichkeit sezt Schleiermacher in die absolute Productivität. Dadurch unterscheidet sich das Urbild von dem blossen Vorbild, in welchem nicht, wie in dem Urbild die Kraft liegt, jede mögliche Steigerung des Gesammtlebens in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns hervorzubringen. Das Vorbild ist daher in seinem Unterschied vom Urbild immer nur etwas Relatives. Ist aber das Urbildliche absolute Productivität, so kann auch die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, welche Schleiermacher als das Seyn Gottes in Christus bestimmt, nur als absolute Thätigkeit gedacht werden. Es ist das Gottesbewußtseyn in seinem absoluten Princip, also das absolute Ich selbst in seinem absoluten Sichselbstsezen als absolutes Selbstbewußtseyn. Die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns des Erlösers, oder das Seyn Gottes in ihm, und die blos relative Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns in den übrigen Menschen verhalten sich

zu einander wie das abſolute und das empiriſche Ich. Das abſolute ſich ſelbſt ſezende Ich, als die nothwendige Vorausſezung des empiriſchen, gibt den Begriff des Erlöſers: es iſt das dem Menſchen immanente abſolute Selbſtbewußtſeyn. Wir ſtehen hier ganz auf dem Standpunct des Schleiermacher'ſchen Idealismus und es iſt leicht zu ſehen, wie tief derſelbe in den ganzen Zuſammenhang des Syſtems eingreift, und wie er den Inhalt des geſchichtlich gegebenen Chriſtenthums in Thatſachen des Selbſtbewußtſeyns auflöst. Es iſt durchaus nur der ſowohl geſezte als auch wieder aufgehobene Gegenſaz des abſoluten und des empiriſchen Ich, in deſſen Sphäre ſich die Entwicklung bewegt, und da das abſolute und das empiriſche Ich an ſich daſſelbe Ich ſind, ſo iſt klar, wie relativ die Gegenſäze ſind, um welche es ſich hier handelt, die Unfähigkeit, das ſinnliche Bewußtſeyn mit dem Gottesbewußtſeyn zu einigen, und die durch die Erlöſung dazu mitgetheilte Fähigkeit, die eigene That und die fremde Mittheilung, die Kräftigkeit und die Unkräftigkeit des Gottesbewußtſeyns, wie dieß ſchon an einem andern Orte weiter entwickelt worden iſt [27]).

Iſt dieß die Spize, in welcher die Schleiermacher'ſche Chriſtologie ſich in ſich abſchließt, ſo ſehen wir uns in ihrem Reſultat wieder auf Kant'ſchen Grund und Boden zurückverſezt, und die Vergleichung der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre mit der Kant'ſchen Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft kann recht gut dazu dienen, das myſtiſche Dunkel, in das jene ſich gehüllt hat, durch das helle Licht des Kant'ſchen Rationalismus aufzuklären. Die beiden Principien, welche Schleiermacher als das ſinnliche Bewußtſeyn und das Gottesbewußtſeyn, oder als Fleiſch und Geiſt unterſcheidet, nennt Kant das böſe und das gute Princip. Beide gehen davon aus, daß das höhere Princip durch das

27) Die chriſtliche Gnoſis S. 661 f.

ihm in der Entwicklung vorangehende niedere gebunden ist, und auch nach Kant erscheint es als etwas Unbegreifliches, die Natur des Menschen Uebersteigendes, wie das gute Princip das Uebergewicht über das radicale Böse erhalten kann. Allein die Möglichkeit hiezu muß in der Natur des Menschen vorausgesezt werden, nur erklärt Kant diese Möglichkeit offener und einfacher aus der Freiheit des Menschen, während Schleiermacher, um sie als eine mitgetheilte darzustellen, sie auf eine in jedem Falle sehr einseitige Weise auf den historischen Christus zurückführen will. Der wahre Unterschied besteht aber nur darin, daß der Sieg des guten Princips über das böse bei Kant durch die moralische Anlage bedingt ist, bei Schleiermacher aber durch die religiöse, und eben dieß ist es überhaupt, was in lezter Beziehung den ganzen Unterschied zwischen Kant und Schleiermacher ausmacht. Was bei Kant das sittliche Bewußtseyn ist, ist bei Schleiermacher das Gottesbewußtseyn, der Standpunct beider aber ist gleich subjectiv, innerhalb des Bewußtseyns. Die im Bewußtseyn unmittelbar gesezte absolute Abhängigkeit wird von dem einen auf die absolute Causalität des unbedingt gebietenden Sittengesezes, von dem andern auf die absolute Causalität Gottes zurückgeführt, aber die absolute Causalität Gottes, die ja selbst nur der objective Ausdruck für das absolute Abhängigkeitsgefühl ist, ist, wie das absolute Sollen Kants, eigentlich nur das nach Fichte'scher Weise sich selbst sezende absolute Ich. Ebenso ist zwischen beiden in Beziehung auf die Idee der Erlösung keine wesentliche Differenz. Nach Kant ist der Erlöser, oder der Gott wohlgefällige Mensch, als Ideal der Menschheit, eine Personification des guten Princips in seinem absoluten Siege über das Böse, aber auch bei Schleiermacher hat der urbildliche Christus keine andere Bedeutung, da er als der urbildliche, d. h. der von der Sünde reine, absolut unsündliche und vollkommene Mensch nur die persönlich gedachte Idee der Erlösung ist, die Idee der Erlösung

zu einander wie das abſolute und das empiriſche Ich. Das abſolute ſich ſelbſt ſezende Ich, als die nothwendige Vorausſezung des empiriſchen, gibt den Begriff des Erlöſers: es iſt das dem Menſchen immanente abſolute Selbſtbewußtſeyn. Wir ſtehen hier ganz auf dem Standpunct des Schleiermacher'ſchen Idealismus und es iſt leicht zu ſehen, wie tief derſelbe in den ganzen Zuſammenhang des Syſtems eingreift, und wie er den Inhalt des geſchichtlich gegebenen Chriſtenthums in Thatſachen des Selbſtbewußtſeyns auflöst. Es iſt durchaus nur der ſowohl geſezte als auch wieder aufgehobene Gegenſaz des abſoluten und des empiriſchen Ich, in deſſen Sphäre ſich die Entwicklung bewegt, und da das abſolute und das empiriſche Ich an ſich daſſelbe Ich ſind, ſo iſt klar, wie relativ die Gegenſäze ſind, um welche es ſich hier handelt, die Unfähigkeit, das ſinnliche Bewußtſeyn mit dem Gottesbewußtſeyn zu einigen, und die durch die Erlöſung dazu mitgetheilte Fähigkeit, die eigene That und die fremde Mittheilung, die Kräftigkeit und die Unkräftigkeit des Gottesbewußtſeyns, wie dieß ſchon an einem andern Orte weiter entwickelt worden iſt [27]).

Iſt dieß die Spize, in welcher die Schleiermacher'ſche Chriſtologie ſich in ſich abſchließt, ſo ſehen wir uns in ihrem Reſultat wieder auf Kant'ſchen Grund und Boden zurückverſezt, und die Vergleichung der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre mit der Kant'ſchen Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft kann recht gut dazu dienen, das myſtiſche Dunkel, in das jene ſich gehüllt hat, durch das helle Licht des Kant'ſchen Rationalismus aufzuklären. Die beiden Principien, welche Schleiermacher als das ſinnliche Bewußtſeyn und das Gottesbewußtſeyn, oder als Fleiſch und Geiſt unterſcheidet, nennt Kant das böſe und das gute Princip. Beide gehen davon aus, daß das höhere Princip durch das

27) Die chriſtliche Gnoſis S. 661 f.

vermöge des eigenthümlichen Characters des Christenthums, in dem nämlichen Bewußtseyn als die That des Erlösers aufgefaßt. Der Erlöser erzeugt seine That in uns, seine That wird unsere That, wenn das Gottesbewußtseyn, das als ein mehr oder minder wirksames nicht gedacht werden kann, ohne daß auch eine absolute Wirksamkeit desselben vorausgesezt wird, das Uebergewicht über das sinnliche Bewußtseyn erhält, so daß beide wie Positives und Negatives sich zu einander verhalten, und jedem Plus des einen ein Minus des andern entspricht. Nur in diesem Sinne kann Schleiermacher die Thätigkeit des Erlösers, sofern alle Thätigkeit in ihm von dem Seyn Gottes in ihm ausgeht, eine schöpferische nennen, und von der Gemeinschaft mit ihm als einer solchen reden, in welcher wir unsers Einzellebens uns nicht bewußt sind, sondern nur er uns die Impulse gibt. Der ganze Unterschied zwischen Kant und Schleiermacher ist nur der des Sittlichen und Religiösen. Wie es nach Kant in der moralischen Anlage des Menschen gegründet ist, daß das gute Princip über das böse siegt, so ist nach Schleiermacher die Herrschaft des Gottesbewußtseyns über das sinnliche Bewußtseyn durch die religiöse Anlage bedingt. Das Subject aber der religiösen Anlage wie der moralischen ist das Ich, das sich als abhängiges nicht wissen kann, ohne sich auch eines Princips dieser Abhängigkeit bewußt zu seyn. Dieses Princip selbst aber ist nur vom Ich und im Ich gesezt, es ist das Ich selbst. So findet hier ganz seine Anwendung, was Hegel zur Characteristik des Standpuncts der Reflexion oder der abstracten Subjectivität sagt: Das Ich, worin aller Inhalt nur als durch mich gesezt ideell ist, dieß Ich, durch welches alles nur ist und gilt, ist als dieß Einzelne, als das unmittelbare Selbst, als Ich dieser Einzelne, der ich unmittelbar bin; ich bin die Negation von allem, und durch diese Negativität die absolute Affirmation in mir selbst. So verschwindet aller objective Inhalt, nur der von mir gesezte gilt, ich allein bin

das Poſitive, Reale. Dieſer Standpunct gibt ſich nun zunächſt an als den der Demuth, der nichts von Gott erkennen will, weil Gott mit ſeinen Beſtimmungen auſſer ihm iſt. Allein dieſe Demuth widerſpricht ſich ſelbſt, ſie iſt dieß, das Wahre von ſich auszuſchließen, und im Dieſſeits ſich als das Affirmative zu ſehen, als das an und für ſich Seyende, wogegen alles verſchwindet. Das Unendliche, als Jenſeitiges ausgeſprochen, iſt nur durch mich geſezt. In dieſer Beſtimmung iſt die Einheit des Endlichen und Unendlichen enthalten, aber eine ſolche Einheit, worin das Endliche nicht untergegangen, ſondern das Erſte, Perennirende geworden iſt. Dadurch, daß dieſe Einheit durch das endliche Ich geſezt iſt, wird ſie ſelbſt zur endlichen Einheit. Auf dieſem Standpunct iſt das Höchſte, nicht von der Wahrheit, nicht von Gott zu wiſſen, aller objective Inhalt hat ſich zur reinen formellen Subjectivität verflüchtigt. In dieſem Standpunct liegt ausdrücklich entwickelt, daß ich von Natur gut bin. Auf dieſem inhaltsloſen Standpunct iſt gar keine Religion möglich, denn ich bin das Affirmative, während die an und für ſich ſeyende Idee in der Religion ſchlechthin durch ſich und nicht durch mich geſezt ſeyn muß. Mir bleibt aller Inhalt, alle Thätigkeit, alle Lebendigkeit, ich habe nur einen todten, leeren Gott, ein ſogenanntes höchſtes Weſen, und dieſe Leerheit, dieſe Vorſtellung bleibt nur ſubjectiv, bringt es nie zur wahrhaften Objectivität [28]). Dieſe Characteriſtik gilt ſowohl von Schleiermacher als von Kant. Die Glaubenslehre ruht weſentlich auf Kant'ſchen Principien, iſt nichts anders, als die vollendete Durchführung des Gegenſazes der beiden Principien, welche Kant als das radicale Böſe und den gottgefälligen Menſchen bezeichnet hat. Die Hauptdifferenz bildet nur das künſtliche Band, mit welchem Schleiermacher ſeinen

28) Philoſ. der Rel. Th. I. S. 112. 116. 118. 124. Zweite Ausg. S. 183 f.

urbildlichen Christus mit dem historischen zu verknüpfen sucht, wer aber die Unhaltbarkeit dieses Bandes eingesehen hat, wird sich durch die Versicherung Schleiermacher's nicht irre machen lassen, daß seine Glaubenslehre sich jeder Einmischung der Philosophie in den Glauben enthalte, nur die reine Entwicklung des christlichen Bewußtseyns gebe. Schleiermacher will hiemit die Objectivität des Glaubens der Subjectivität der Philosophie entgegenstellen, aber dieser Gegensaz ist ja selbst nur der Gegensaz des Glaubens und des Wissens oder Denkens.

So wäre also doch, wenn wir auf den Punct zurücksehen, von welchem wir in dieser Entwicklung ausgegangen sind, das rationalistische Princip das überwiegende, und das supranaturalistische würde nur auf Voraussezungen beruhen, die sich als unhaltbare zeigen. Gleichwohl aber würde die Kritik dem Schleiermacher'schen System sehr Unrecht thun, wenn sie nur bei diesem negativen Resultat stehen bleiben wollte. Es darf hier nicht übersehen werden, daß, wenn auch Schleiermacher das Princip der Erlösung nur auf eine unbegründete Weise in den urbildlich geschichtlichen Erlöser sezt, hiemit nur die von ihm construirte Person des Erlösers fällt, dem Saze selbst aber seine volle Wahrheit bleibt, daß alles, was wesentlich zum Inhalt des Glaubens gehört, ein Empfangenes und Mitgetheiltes ist. Es ist daher hier nichts desto weniger der Punct, auf welchem die Schleiermacher'sche Glaubenslehre über die Subjectivität ihres Standpuncts hinausgeht, und wenn sie auch auf dieser objectiven Seite, wie sich zeigen wird, auf halbem Wege stehen bleibt, so ist doch auch dieses Halbe und Unvollendete in dem geschichtlichen Zusammenhang, in welchem sie steht, als ein wesentlicher Fortschritt anzusehen.

Der Standpunct der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, auf welchen wir uns zunächst stellen müssen, ist dem Bisherigen zufolge das Ich des subjectiven Bewußtseyns, aber

dieſes Bewußtſeyn iſt ja ſelbſt nur der Reflex der Lebensgemeinſchaft, in die ſich der Einzelne hineinverſezt ſieht, und des ſie beſeelenden Princips, und alles, was den Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns ausmacht, iſt ihm auf dem Wege dieſer Gemeinſchaft zugekommen, und als ein Mitgetheiltes von ihm aufgenommen worden. Die Idee der Gemeinſchaft hat in der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre eine ſehr hohe Bedeutung. Das Bewußtſeyn jedes Einzelnen wird nur durch den Zuſammenhang mit der Gemeinſchaft, welcher er angehört, beſtimmt, und der dieſe Gemeinſchaft belebende Geiſt iſt der chriſtliche Geiſt. Wie viel hierin liegt, nicht blos in religiöſer, ſondern auch in ſpeculativer Hinſicht, wird ſich am beſten ergeben, wenn wir die Mängel in Erwägung ziehen, die auch die eifrigſten Vertheidiger der Schleiermacher'ſchen Chriſtologie nicht in Abrede ziehen können. Als weſentlichen Mangel derſelben hebt Dorner [29]) hervor, daß die hiſtoriſche Wirklichkeit eines urbildlichen Chriſtus aus dem chriſtlichen Bewußtſeyn nicht befriedigend abgeleitet ſey. In dem Bewußtſeyn des erlöſten Glaubigen und der Gemeinde ſpiegle ſich nach Schleiermacher eine perſönliche Wirkſamkeit des Gottmenſchen ab, ſo daß von dem chriſtlich geſtalteten Bewußtſeyn, oder der Wirkung, der Schluß auf einen vollkommenen Gottmenſchen gemacht werde, als auf die einzig zureichende Urſache jener Wirkung. Damit nun die Ausſage des chriſtlichen Bewußtſeyns nicht als eine zufällige, willkürliche, und dem Chriſtenthum ſelbſt unweſentliche angeſehen werden kann, wäre zu unterſuchen, durch welche innere Beſtimmtheit ſeines Weſens das chriſtliche Bewußtſeyn zur Vorausſezung der Urbildlichkeit Chriſti komme. Es wären in der innern Gegenwart des Geiſtes, des chriſtlichen Bewußtſeyns, die lebendigen Spuren und das Siegel der Wirkſamkeit einer urbildlichen Perſönlichkeit aufzuweiſen, ſtatt auf blos

29) A. a. O. S. 517 f.

äuſſerliche Weiſe, durch Reflexion auf äuſſere Zeugniſſe, den Beweis zu ergänzen, daß das neue Leben durch ſeine factiſche Exiſtenz auf eine ſolche Perſönlichkeit als ſeinen Stifter weiſe. Die Einpflanzung eines neuen Lebensprincips in die Menſchheit ſeze zwar die Wirkſamkeit einer hiſtoriſchen Perſönlichkeit voraus, aber es bleibe doch immer noch zweifelhaft, ob mit ſolchem urſprünglichen Inwohnen des neuen Princips in einem Individuum deſſen abſolute Urbildlichkeit ſchon identiſch zu ſezen ſey. Und da ſey allerdings zuzugeſtehen, daß Schleiermacher keinen beweiſenden Grund anführe, warum Chriſtus als urbildliche Darſtellung des neuen Princips zu betrachten ſey, und nicht blos als die erſte, d. h. anfängliche, ausgeſtattet mit der Kraft, das neue Princip der Menſchheit einzupflanzen. Habe nach Schleiermacher die Kirche, in welcher doch das neue Princip noch keineswegs das allein ſiegreiche ſey, dennoch die Kraft in ſich, dieſes neue Princip ſo fortzupflanzen, daß es nach ſeinem innerſten Princip rein und heilig, troz ſeiner getrübten Erſcheinung, doch immer ſiegreicher hervortrete, ſo ſey allerdings kein Grund abzuſehen, warum zur Erklärung der doch immer unvollkommenen Erſcheinung des neuen Geſammtlebens eine Perſon von ihm poſtulirt werde, in welcher das Gottesbewußtſeyn mit abſoluter Kräftigkeit, d. h. auf urbildliche Weiſe gewohnt habe. Der Grund dieſer unbefriedigenden Ableitung der hiſtoriſchen Wirklichkeit eines urbildlichen Chriſtus ſoll darin liegen, daß Schleiermacher die ganze Bedeutung der Perſönlichkeit Chriſti in der Einſenkung eines neuen Lebensprincips in die Menſchheit aufgehe, ohne daß hinreichend feſtgehalten oder nachgewieſen wäre, wie weſentlich zur urſprünglichen Einpflanzung und zur Fortpflanzung deſſelben die Perſönlichkeit gehöre, in der es erſchien und fortgehend ſein Beſtehen habe. Es ſey klar, daß dieſes neue Lebensprincip nicht in ſich ſelbſt als perſönlich, ſondern blos als Kraft gedacht, die Bedeutung der Perſönlichkeit Chriſti nicht genügend verbürge. Einmal

nämlich bedurfte es nicht einer urbildlichen Perſönlichkeit Chriſti, wenn es einzig darum zu thun wäre, ein neues Lebensprincip der Menſchheit einzupflanzen. Sodann verliere von ſelbſt die Perſönlichkeit, in welcher es zuerſt wohnte, alsbald ihre Bedeutung, wenn ſie daſſelbe fortgepflanzt habe, von ſich auf andere. Deßwegen finde Schleiermacher in dem chriſtlichen Bewußtſeyn nichts, was uns nöthigte, das Fortwirken des Erlöſers in uns anders zu denken, als ſo, daß ſein ſich fort und fort in der Menſchheit mehr organiſirender und naturirender Geiſt in immer weitern Kreiſen die Menſchheit an ſich ziehe und beſeele. Für Chriſtus als hiſtoriſche Perſönlichkeit bleibe blos die Bedeutung übrig, daß der der Gemeinde eingeſenkte Geiſt ſich nur durch ſein Bild fortzeugen kann, von dem ſie durch Schleiermachers Beweiſe noch nicht gewiß werden könne, ob es als urbildliches von der Gemeinde entworfen oder aber hiſtoriſch vorhanden geweſen ſey. Nehmen wir nun noch dazu, daß bei Schleiermacher, weil er eine immanente Trinität läugne, der heilige Geiſt blos der Gemeingeiſt der Kirche ſey, ſo ſey offenbar, daß ihm Chriſtus nur als Bild und als Geiſt in ewiger Wirkſamkeit bleibe, nicht aber in perſönlicher Realität. Daß aber die perſönliche Wirkſamkeit Chriſti bei Schleiermacher zurückgeſezt werde, das hänge wieder damit zuſammen, daß ihm Chriſtus nur das vollendete Gottesbewußtſeyn ſey. Beſtehe nämlich Chriſti Dignität einzig darin, ſo könne er freilich nur als ſich fortpflanzendes Princip, nicht aber als Perſönlichkeit Bedeutung behalten, und ſeine Perſönlichkeit ſey nur ſolange von Werth, bis das gekräftigte Gottesbewußtſeyn durch ihr Vehikel der Menſchheit eingepflanzt ſey.

Der Punct, welchen die Kritik auf dieſer Seite des Schleiermacher'ſchen Syſtems vor allem ins Auge zu faſſen hat, iſt hier ſehr treffend hervorgehoben. Was an ſeiner Chriſtologie getadelt wird, iſt mit Einem Worte, daß Chriſtus in ihr nur die Bedeutung eines Princips hat, nicht aber eine

bſolute Perſönlichkeit iſt. Wenn nun aber, um dieſem Man-
el abzuhelfen, zu der Forderung fortgegangen wird, daß der
hlechthin vollkommene Menſch, wie als die adäquate Dar-
ellung der Idee der Menſchheit, ſo auch unmittelbar als
ie adäquate Darſtellung und Offenbarung Gottes zu denken
y, ſo kann dieß in einer Entwicklung, wie die Dorner'ſche
t, in welcher alles auf die Perſönlichkeit des Individuums
inzielt, nur davon verſtanden werden, daß in demſelben
Sinne, in welchem die kirchliche Lehre die göttliche und die
enſchliche Natur zur Einheit der Perſon verknüpft, das In-
ividuum der Perſon auch von Schleiermacher hätte feſtge-
alten werden ſollen. Wie kann man aber Schleiermacher zu-
uthen, zu einer längſt verlaſſenen Vorſtellungsweiſe zurückzu-
hren? Nicht rückwärts, nur vorwärts geht der Blick und die
anze Richtung der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre. Indem
chleiermacher an die Stelle der alten kirchlichen Lehre von
er Perſon Chriſti ſeine eigene neue Theorie ſezte, erklärte er
endamit ſeine Zuſtimmung zu dem Urtheil, welches das Reſul-
t der ganzen Geſchichte dieſer Lehre iſt, daß ſie im Sinne
es kirchlichen Syſtems ein unvollziehbarer Begriff iſt. Zwar
heint nun allerdings ſeine Theorie zunächſt ſo genommen
erden zu müſſen, ſie wolle mit ihrem Kanon, daß der Er-
öſer als geſchichtliches Einzelweſen zugleich urbildlich ſeyn
ußte, nur auf die alte Bahn der kirchlichen Lehre zurück-
enken, woraus anders aber iſt es zu erklären, als eben hier-
us, daß auch ſie daſſelbe Schickſal wie jene zu erfahren
atte, ſofern ja auch ſie den gegen ihre Einheit des Urbild-
chen und Geſchichtlichen erhobenen Widerſpruch auf keine
eiſe zu überwinden vermochte? Nur um ſo größeres Ge-
icht iſt aber ebendeßwegen darauf zu legen, daß Schleier-
acher die von ihm conſtruirte Perſönlichkeit des Erlöſers
ogleich wieder ſelbſt fallen läßt, und an die Stelle der Perſon
ur die Bedeutung eines Princips ſezt. Chriſtus iſt das
rincip des die chriſtliche Gemeinſchaft beſeelenden Gemein-

geiſtes, und es ſcheint ſich ſo von ſelbſt zu verſtehen, daß das Individuum der Perſon zurücktritt, ſobald das durch ſie repräſentirte und in das Bewußtſeyn der Menſchheit eingeführte Princip in die Sphäre ſeiner geſchichtlichen Wirkſamkeit eingetreten iſt. In dem Verhältniß, in welches Schleiermacher Chriſtus zum heiligen Geiſt, als dem Gemeingeiſt der chriſtlichen Gemeinſchaft, ſezt, ſcheint eine tiefere ſpeculative Bedeutung zu liegen, als man bisher in demſelben erkannt hat: beide verhalten ſich zu einander wie zwei ſich gegenſeitig bedingende Momente, und die Frage kann daher nur ſeyn, in welchem innern Verhältniß beide zu einander ſtehen, und worin ſie ſelbſt wieder die Einheit haben, die ſich in ihnen zu dieſen ihren Momenten beſtimmt?

Indem Schleiermacher den Einzelnen in ſeinem Verhältniß zu der religiöſen Gemeinſchaft, deren Glied er iſt, betrachtet, und ihn durch ſie allein in ſeinem religiöſen Bewußtſeyn beſtimmt werden läßt, iſt die religiöſe Gemeinſchaft nicht nur das Vermittelnde für das Verhältniß des Einzelnen zu Chriſtus auf eine Weiſe, welche alles unmittelbar Uebernatürliche und magiſch Wundervolle ausſchließt, ſondern es tritt auch in dieſer Gemeinſchaft die Objectivität der Geſchichte dem ſubjectiven Bewußtſeyn als die Sphäre gegenüber, in welcher das religiöſe Bewußtſeyn und Leben des Einzelnen allein ſeine objective Wahrheit und Realität hat. Dieſe objective Bedeutung hat aber die religiöſe Gemeinſchaft, von welcher der Einzelne als Glied derſelben abhängig iſt, nur wegen des in ihr waltenden Geiſtes. Es iſt der als Gemeingeiſt das Geſammtbewußtſeyn der Glaubigen bildende heilige Geiſt. Wäre die religiöſe Wahrheit nicht durch die wirkende Macht dieſes Geiſtes in der religiöſen Gemeinſchaft, deren Princip er iſt, zu einer geſchichtlich gegebenen, objectiv wirklichen, geworden, ſo wäre ſie für das Subject auch nur etwas Subjectives, könnte ihm nicht als objective Wahrheit gelten. Aber was iſt denn nun dieſer Geiſt ſelbſt, der als

Gemeingeiſt des Geſammtlebens ein ſo mächtig wirkendes Princip iſt, was treibt ihn aus der Gemeinſchaft heraus, in welcher er ſich objectivirt hat, und in welcher die eigentliche Sphäre ſeiner Wirkſamkeit iſt, ſich immer wieder in das ſubjective Bewußtſeyn zu vertiefen? Die Antwort auf dieſe Frage kann allerdings zunächſt nur dieſe ſeyn: es iſt der Geiſt Chriſti, als des Erlöſers; aber wie verhält ſich, iſt nun ſogleich weiter zu fragen, Chriſtus zu dem in der Geſchichte ſich objectivirenden Geiſte? und hier iſt der Punct, wo es ſich zeigt, wie Schleiermacher's ſubjectiver Standpunct zwar in eine Objectivität als ſeine Vorausſezung zurückgeht, dieſe Objectivität ſelbſt aber noch eine Schranke in ſich hat, die noch nicht durchbrochen iſt, um zu einem ſich aus ſich ſelbſt beſtimmenden Princip zu gelangen. Es iſt gewiß eine ſehr treffende Formel, wenn Schleiermacher Chriſtus und den heiligen Geiſt ſo unterſcheidet: wie Chriſtus das Seyn Gottes in einem menſchlichen Individuum ſey, ſo ſey der heilige Geiſt die Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur in der Form des das Geſammtleben der Gläubigen beſeelenden Gemeingeiſtes; aber je bezeichnender die Formel iſt, es ſtellt ſich an ihr nur um ſo mehr heraus, in welchem untergeordneten Verhältniß Chriſtus zum Geiſt in dieſem Sinne ſteht. Da Schleiermacher die ganze Bedeutung der Perſönlichkeit nur in die Einſenkung eines neuen Lebensprincips in die Menſchheit ſezt, ſo iſt, wenn wir auch die Schleiermacher'ſche Chriſtologie als eine haltbare und in ſich wohlbegründete vorausſezen, die Perſon Chriſti nichts anders als der Ausgangspunct für die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes, der plözlich hervortretende lichte Punct, auf welchem alles, was zum Weſen der Erlöſung gehört, die Einheit Gottes und des Menſchen, als neues gemeinſchaftſtiftendes Princip, in das Bewußtſeyn der Menſchheit eintrat, und in demſelben zur Mittheilung und Gegenwart des Geiſtes ſelbſt wurde. Wie klar fällt nun aber die Lücke, die hier

noch iſt, in die Augen, wenn jede objective Beziehung des Sohnes ſowohl als des Geiſtes auf ein immanentes Trinitätsverhältniß abgeſchnitten wird? Die Objectivität, zu welcher Schleiermacher vom ſubjectiven Bewußtſeyn aus fortgeht, iſt nur die Objectivität der Geſchichte, der in der geſchichtlich gegebenen religiöſen Gemeinſchaft ſich objectivirende Geiſt. Wie und woher aber der Geiſt in die Geſchichte der Menſchheit hereingekommen iſt, was ihn beſtimmt, ſich auf dieſe Weiſe in der Geſchichte zu objectiviren, liegt völlig auſſerhalb des Geſichtskreiſes dieſes Standpuncts. Der Geiſt, als der Gemeingeiſt der religiöſen Gemeinſchaft, hat zwar zu ſeiner Vorausſezung die Menſchwerdung Gottes in Chriſtus, oder das Seyn Gottes in ihm, aber theils iſt dieſes Seyn Gottes in Chriſtus, wie es Schleiermacher beſtimmt, da ihm jede objective Beſtimmung des Weſens Gottes fehlt, eine blos abſtracte, inhaltsleere Vorſtellung, theils kommt hier alles wieder in Betracht, was uns in dem Seyn Gottes in Chriſtus, oder in der Einheit des urbildlichen und geſchichtlichen Chriſtus nur eine unhaltbare, in ſich zerfallende Vorſtellung erkennen ließ. Er theilt ſich von ſelbſt in die beiden Elemente, aus welchen er conſtruirt iſt; der urbildliche fällt der ſubjectiven Seite zu als das abſolute Ich des abſoluten Abhängigkeitsgefühls, der geſchichtliche der objectiven, wohin eigentlich der Schleiermacher'ſche Chriſtus allein gehört, da ſchlechthin nicht einzuſehen iſt, wie Schleiermacher ſeine Lehre von Chriſtus zur erſten Form ſeiner dogmatiſchen Säze rechnen kann. Iſt Chriſtus als wirkende, ja immanente Urſache in dem Gemüthszuſtande des Glaubigen als der Wirkung mitgeſezt, ſo iſt ja dieſe Wirkung erſt auf dem Wege der religiöſen Gemeinſchaft, welcher der Einzelne angehört, in ihm hervorgebracht worden, ſie iſt wie dieſe Gemeinſchaft ſelbſt, ein geſchichtlich Gegebenes, und Chriſtus kann daher als geſchichtliche Erſcheinung im Zuſammenhang der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre, nur zur Lehre von der Welt, ſofern die Welt

auch der Ort für die Kirche ist, gezogen werden. Gehört er also zur Welt, so kann er nur das Princip des Ueberganges aus der Welt zur Kirche seyn, oder das Subject dieses Princips, d. h. die Menschheit in ihrer Totalität, der allgemeine Mensch, der in der Menschheit menschwerdende, in ihr als seiner concreten Gestalt sich verwirklichende und so auch zum Gesammtgeist der christlichen Gemeinschaft sich bestimmende Geist. Zu diesem nicht blos idealen, sondern wirklichen, nicht blos in einem einzelnen Individuum existirenden, sondern in der Menschheit selbst substanziell gegenwärtigen Christus hatte sich Schleiermacher früher erhoben, wenn er den Menschen die Erlösung nur in dem Menschen an sich finden ließ, in welchem kein Verderben noch Abfall, und kein Bedürfniß der Erlösung ist, und von diesem Menschen an sich sagte, erlöst werde der Mensch nur, wenn der Mensch an sich in ihm aufgehe, die Einheit des ewigen Seyns und Werdens. Die Menschheit werde ewig dieser Mensch an sich, aber er müsse aufgehen in dem Menschen als sein Gedanke, das Bewußtseyn und den Geist der Menschheit müsse der Mensch in sich tragen, müsse die Menschheit anschauen und erbauen als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen, nur so habe er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich. Das geschehe in der Kirche, in ihr sey und werde der Mensch an sich dargestellt. Jeder, in welchem jenes Selbstbewußtseyn aufgehe, komme zur Kirche, sie sey gleichsam das Selbstbewußtseyn der Menschheit, wogegen alles um sie Bewußtlosigkeit sey [30]). Dieser Christus, als der allgemeine Mensch, der Mensch an sich, hat eine ganz andere Realität als der künstlich gebildete, urbildlich geschichtliche der Glaubenslehre, für deren subjectiven Standpunct jener reale nicht paßte; um so beachtenswerther ist aber, wie die Glaubenslehre, indem sie die religiöse Gemeinschaft, das Gesammtleben, das den

30) Weihnachtsfeier 1805. Zweite Ausg. 1826. S. 139 f.

Einzelnen trägt und hält, zur Vorausſezung des ſubjectiven Bewußtſeyns macht, doch wieder die weſentlichen Momente enthält, von welchen aus die Subjectivität ihres Standpuncts zur Objectivität hinüberſtrebt. Daß die geſchichtlich ſich entwickelnde Menſchheit in ihrem religiöſen Geſammtbewußtſeyn der in ihr ſich verwirklichende und von der Objectivität der Geſammtheit zum Mittelpunct des ſubjectiven Bewußtſeyns ſich fortbewegende göttliche Geiſt iſt, daß nur hieraus ſich erklären läßt, wie der ſubjective Geiſt mit dem objectiven Inhalt des Glaubens ſich Eins wiſſen und in ihm ſein eigenes Weſen erkennen kann, iſt der feſte objective Punct, welcher ſich aus der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre herausſtellt, die Frage iſt nur, wie der als Princip in der Menſchheit wirkende Geiſt in die Menſchheit ſelbſt hereingekommen iſt? eine Frage, die ſich auf dem Boden der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre nicht mehr beantworten läßt, deren Beantwortung aber gleichwohl in ihr ſo vorbereitet iſt, daß ſie mit innerer Nothwendigkeit über ſich hinausführt.

Fünftes Kapitel.

Hegel.

In dem Schleiermacher'ſchen Syſtem haben die weſentlichſten Elemente des Zeitbewußtſeyns ihre Einheit, von verſchiedenen Seiten laufen in ihm Richtungen zuſammen, die in ihm ihren gemeinſamen Mittelpunct finden, und ſeitdem nicht mehr auseinandergehen können, wie aber dieß die Spize dieſes Standpuncts iſt, ſo treibt er, in ſeiner Spize aufgefaßt, nothwendig zugleich über ſich hinaus. Auf der einen Seite haben wir hier ein Subject, das in ſeinem ſubjectiven Bewußtſeyn alle Macht des Selbſtbewußtſeyns in ſich trägt, von dem ihm gegenüberſtehenden Object ſich nur inſofern beſtimmen laſſen will, ſofern jede Beſtimmtheit ſeines Bewußt-

seyns zugleich seine eigene Selbstbestimmung ist, auf der andern Seite steht aber auch wieder das Objective, durch welches das Subject in seinem Bewußtseyn sich bestimmt weiß, dem Subject auf eine so überwiegende Weise gegenüber, daß es den Inhalt seines Selbstbewußtseyns, alle seine objective Wahrheit nur von ihm hat, alles, was es ist, nur in seiner Abhängigkeit von der es bestimmenden Objectivität seyn kann. Es steht auf diese Weise Absolutes gegen Absolutes, aber es fehlt noch die über beide übergreifende Macht. Zwar steht über beiden, über dem Subjectiven auf der einen und dem Objectiven auf der andern Seite, Gott, als die höchste absolute Causalität, welche als das Seyn Gottes in Christus und das Seyn Gottes in der christlichen Kirche die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist, worin liegt aber der Grund, daß sich diese Causalität, oder Gott, als die reine, unterschiedslose Einheit, zu dem Seyn in einem Andern bestimmt, und wie verhält sich der objective Geist, welchen Schleiermacher als den Gemeingeist der christlichen Gemeinschaft betrachtet, zu dem subjectiven Geist, welcher als das Selbstbewußtseyn des Subjects seiner Identität mit dem objectiven sich bewußt ist? Es ist hier so eine Reihe von Bestimmungen gegeben, welche sich nur als gegenseitig sich bedingende Momente zu einander verhalten können, aber das immanente Princip der Bewegung, das, was sie zu Momenten einer in ihnen sich aus sich selbst bestimmenden Einheit macht, ist noch nicht klar, obgleich die innere Nothwendigkeit vor Augen liegt, diese Momente in ihrer Einheit zusammenzufassen, und diese Einheit als die innere Selbstbewegung ihres Begriffs zu begreifen. Dieß ist der in der Sache selbst liegende Fortschritt von Schleiermacher zu Hegel, wie ihn Hegel selbst bestimmt, wenn er im Gegensaz gegen den Standpunct der Reflexion, des religiösen Selbstbewußtseyns, auf welchem Schleiermacher stehen blieb, sagt: „Es muß ein Standpunct aufgezeigt werden, wo das Ich in sei-

ner Einzelnheit in der That und Wirklichkeit Verzicht auf ſich thut. Ich muß die in der That aufgehobene particulare Subjectivität ſeyn; ſo muß ein Objectives von mir anerkannt ſeyn, welches in der That für mich als Wahres gilt, welches anerkannt iſt als das Affirmative, für mich geſezt, in welchem ich als dieſes Ich negirt bin, worin aber meine Freiheit zugleich erhalten iſt. Soll wirklich ein Objectives anerkannt werden, ſo gehört dazu, daß ich als Allgemeines beſtimmt werde, mich erhalte, mir nur gelte als Allgemeines. Dieß iſt nun nichts Anderes als der Standpunct der denkenden Vernunft, und die Religion ſelbſt iſt dieß Thun, dieſe Thätigkeit der denkenden Vernunft, und des vernünftig Denkenden, ſich, als Einzelner, als das Allgemeine zu ſezen, und ſich als Einzelner aufhebend, ſein wahrhaftes Selbſt als das Allgemeine zu finden“ [1]). Schon hierin liegt das weſentliche Princip des Standpuncts der Objectivität: es iſt das Allgemeine, in welchem das Ich ſelbſt ſich als Allgemeines weiß: da jedoch auch Schleiermacher ein Objectives und Allgemeines, in welchem das Ich ſeine Wahrheit, den ſubſtanziellen Inhalt ſeines Bewußtſeyns hat, zur Vorausſezung ſeines ſubjectiven Standpuncts macht, ſo iſt dieſer Standpunct erſt dadurch wahrhaft überwunden, daß das Unendliche, als das Allgemeine, nicht blos die einfache Einheit, Identität und abſtracte Affirmation iſt, in welcher an ſich keine Wahrheit iſt, ſondern es ihm weſentlich iſt, ſich zu dirimiren, d. h. in der Affirmation ſich zu unterſcheiden, und ſo erſt in der Affirmation, als der Negation der Negation, das Wahre zu ſeyn. Das Endliche iſt weſentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und Gott ſelbſt iſt es, der ſich verendlicht und Beſtimmungen in ſich ſezt. Gott beſtimmt ſich, indem er ſich denkt, ſezt ſich ein Anderes gegenüber. Nur Gott iſt,

1) Hegel, Vorleſ. über die Philoſ. der Rel. Zweite verb. Aufl. 1840. Th. 1. S. 188.

Gott aber nur durch Vermittlung seiner mit sich, er will das Endliche, er sezt es sich als ein Anderes und wird dadurch selbst zu einem Andern seiner, zu einem Endlichen; denn er hat ein Anderes sich gegenüber. Dieß Andersseyn aber ist der Widerspruch seiner mit sich selbst. Er ist so das Endliche gegen Endliches, das Wahrhafte aber ist, daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, in der er sich selbst hat, worin er sich selbst erkennt, und wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält. Gott ist die Bewegung zum Endlichen, er hebt es zu sich selbst auf; im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr [2]). Was also bei Schleiermacher noch ganz ein ausserhalb des göttlichen Wesens verlaufender Proceß ist, ist nun in das Wesen Gottes selbst versezt, Gott selbst ist die lebendige Bewegung, der durch den Unterschied der Momente bedingte immanente Proceß, und zwar ist dieser Proceß nicht, wie bei J. Böhme und Schelling, ein solcher, in welchem der Gegensaz der beiden Principien, Natur und Geist, immer wieder in das Uebergewicht des Natürlichen umschlägt, sondern er ist ein wesentlich geistiger, in welchem das Natürliche nur ein Moment des Geistigen ist, Gott selbst ist seinem substanziellen Wesen nach Geist, der absolute Geist.

Welche hohe Bedeutung die Idee der Dreieinigkeit auf diesem neuen Standpunct hat, ist schon aus dem Princip desselben zu sehen. Philosophie und Theologie durchdringen sich jezt in dem Resultat, daß Gott der Dreieinige ist, oder vielmehr, was die alte Theologie als die innerste Substanz ihrer allein seligmachenden Wahrheit betrachtete, aber auch als Gegenstand eines überschwänglichen Geheimnisses, das der Glaube nur im Widerspruch mit der denkenden Vernunft sich aneignen könne, wofür ebendeßwegen die neuere, zwi-

2) A. a. O. S. 192 – 194.

ſchen Glauben und Wiſſen ſchwankende, Theologie allen Sinn und alles Vertrauen verloren hat, iſt nun auf demſelben Wege, deſſen Ausgangspunct für die neuere Philoſophie in der Kant'ſchen Kritik der Vernunft und ihrer Läugnung aller metaphyſiſchen Gotteserkenntniß liegt, zum Grundgedanken alles ſpeculativen Wiſſens geworden. Was tiefſinnige Kirchenlehrer der alten und mittlern Zeit ſchon ahneten, aber nie in ſeinem lezten Grunde zu begreifen vermochten, wenn ſie das tiefſte Geheimniß der chriſtlichen Offenbarung zum Gegenſtande ihres Nachdenkens machten, und nur in dem Weſen des menſchlichen Geiſtes, ſofern er das Bild Gottes iſt, eine Analogie dafür finden zu können glaubte, daß das Trinitätsverhältniß weſentlich nichts anderes iſt, als das Verhältniß, in welchem Gott als Geiſt zu ſich ſelbſt iſt, hat jezt die Philoſophie durch die Conſequenz des Gedankens als ihre eigenſte Wahrheit anerkannt und feſtgeſtellt. Die Schranke, die dem menſchlichen Geiſte immer noch hemmend dazwiſchen lag, wenn er ſeiner weſentlichen Identität mit Gott, als dem abſoluten Geiſt, ſich bewußt werden wollte, iſt durchbrochen, und das undurchdringliche Dunkel verſchwunden, in welches das Weſen Gottes ſich hüllte, wenn er vor allem als der Dreieinige nur der Unerreichbare, Unbegreifliche, ſchlechthin Undenkbare zu ſeyn ſchien. Das an ſich ſeyende Weſen Gottes ſchließt ſich im Denken dem denkenden Geiſte auf, Gott iſt weſentlich Denken, Selbſtbewußtſeyn, Geiſt, und alle Beſtimmungen, durch welche das Denken weſentlich iſt, was es ſich iſt, ſind ebenſoviele Momente der Idee des dreieinigen Gottes. Iſt das ſubſtanzielle Weſen Gottes das Denken, ſo iſt in ihm auch ein immanentes Princip der Thätigkeit, der Bewegung, des ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden Lebens. Als das Denken iſt Gott das ſich Unterſcheiden, das ſich Beſtimmen, das ſich als endliches Bewußtſeyn Sezen. Indem der Geiſt ſich an ſich unterſcheidet, tritt die Endlichkeit des Bewußtſeyns ein, aber dieſes

endliche Bewußtſeyn iſt Moment des Geiſtes ſelbſt, und die endliche Welt iſt ein Moment in dieſem Geiſte. Daß alſo Gott als das an ſich ſeyende Denken, als die Identität des Denkens und Seyns, der abſolute Geiſt iſt, aber im Denken ſich von ſich unterſcheidet, ſich ſelbſt zum Gegenſtand macht, und in dieſem Gegenſtand zu ſich ſelbſt zurückkehrt, in dem von ſich Unterſchiedenen ſich mit ſich ſelbſt identiſch weiß, ſind die Momente, durch welche er ſich im Denken mit ſich ſelbſt vermittelt, weil das Denken weſentlich vermittelnde Thätigkeit, vermittelte Allgemeinheit iſt, d. h. Negation des Particulären und Negation der Negation, mithin Affirmation, Vermittlung durch Aufhebung der Vermittlung, wodurch das Denken Gleichheit mit ſich ſelbſt, reine Durchſichtigkeit der Thätigkeit wird [3]).

Der ganze Inhalt der Hegel'ſchen Religions-Philoſophie iſt nur die Explication der auf dieſe Weiſe beſtimmten Idee Gottes. Dieſe Explication beſteht ebendarin, daß der Proceß, welcher das Weſen Gottes ſelbſt iſt, in dem ganzen Zuſammenhang ſeiner Momente ſich entwickelt und darlegt, oder der in dem Weſen Gottes immanente Unterſchied eine immer tiefere und concretere Bedeutung gewinnt, damit in der Tiefe des Unterſchieds auch die Einheit, in welcher Gott in ſich ſelbſt zurückkehrt, und ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt, auf einem um ſo tieferen Grunde beruhe. Die Idee der Dreieinigkeit umfaßt den ganzen Inhalt der Religion, alles, was dieſer Inhalt in ſich begreift, kann nur dadurch in ſeiner wahren Bedeutung erkannt werden, daß es als ein Moment dieſes Proceſſes begriffen wird, und wie das ganze Syſtem der Philoſophie die Explication des Geiſtes iſt, in welcher der Geiſt ſein eigenes Weſen ſich vor ſich entfalten läßt, um durch die Anſchauung und Betrachtung ſeiner ſelbſt zum Bewußtſeyn über ſich ſelbſt zu gelangen, ſo iſt die Philoſophie

3) A. a. O. S. 198. 204.

der Religion ein integrirendes Glied dieſes allgemeinen geiſtigen Proceſſes, in welchem derſelbe Proceß, welcher im ganzen Syſtem ſeinen Verlauf nimmt, durch die beſondere Sphäre ſich hindurchbewegt, die durch den Begriff der Religion beſtimmt iſt. In derſelben Idee, in welcher, ſofern in ihr das Weſen des Geiſtes ausgeſprochen iſt, das ganze Syſtem der Philoſophie ſeine Gliederung erhält, gliedert ſich auch der Inhalt der Religions-Philoſophie nach dem Zuſammenhang ſeiner einzelnen Theile, wie Hegel den Gang der Entwicklung voraus bezeichnet hat, auf folgende Weiſe: Die abſolute ewige Idee iſt 1. an und für ſich Gott in ſeiner Ewigkeit vor Erſchaffung der Welt, auſſerhalb der Welt. 2. Die Erſchaffung der Welt: dieſes Erſchaffene, dieſes Andersſeyn ſpaltet ſich an ihm ſelbſt in dieſe zwei Seiten, die phyſiſche Natur und den endlichen Geiſt. Dieſes ſo Erſchaffene iſt ein Anderes, zunächſt geſezt auſſer Gott. Gott iſt aber weſentlich, dieß Fremde, dieß Beſondere, von ihm getrennt Geſezte mit ſich zu verſöhnen, ſo wie die Idee ſich dirimirt hat, abgefallen iſt von ſich ſelbſt, dieſen Abfall zu ſeiner Wahrheit zurückzubringen. 3. Das iſt der Weg, der Proceß der Verſöhnung, wodurch der Geiſt, was er von ſich unterſchieden in ſeiner Dirention, ſeinem Urtheil, mit ſich geeinigt hat, und ſo der heilige Geiſt iſt, der Geiſt in ſeiner Gemeinde. Der Geiſt ſezt, entwickelt, realiſirt ſich ſo in drei Formen, oder Elementen, der Form der Allgemeinheit, die das ewige in und bei ſich Seyn iſt, der Form der Erſcheinung, oder der Particulariſation, die das Seyn für Anderes iſt, und der Form der Rückkehr aus der Erſcheinung in ſich ſelbſt, die die abſolute Einzelnheit iſt. In dieſen drei Formen iſt der Geiſt die göttliche Geſchichte, der Proceß des ſich Unterſcheidens, Dirimirens und in ſich Zurückkehrens. Dieſe drei Formen der göttlichen Selbſtoffenbarung werden von Hegel näher ſo beſtimmt: Nach der erſten iſt Gott für den endlichen Geiſt rein nur als Denken, dieß iſt das theo-

retiſche Bewußtſeyn, worin das denkende Subject ſich ganz ruhig verhält, noch nicht in dieß Verhältniß ſelbſt, in den Proceß geſezt iſt, ſondern in der ganz unbewegten Stille des denkenden Geiſtes ſich verhält; da iſt Gott gedacht für ihn, und dieſer iſt ſo in dem einfachen Schluſſe, daß er ſich durch ſeinen Unterſchied, der aber hier noch in der reinen Idealität iſt, und nicht zur Aeuſſerlichkeit kommt, mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt, unmittelbar bei ſich ſelbſt iſt. Dieß iſt das erſte Verhältniß, das nur für das denkende Subject iſt, welches von dem reinen Inhalt allein eingenommen iſt, das Reich des Vaters. Die zweite Beſtimmung iſt das Reich des Sohns, worin Gott für die Vorſtellung im Elemente des Vorſtellens überhaupt iſt, das Moment der Beſonderung überhaupt. In dieſem zweiten Standpunct erhält jezt das, was im erſten das Andere Gottes war, aber ohne die Beſtimmung des Andern zu haben, die Beſtimmung des Andern. Iſt Gott als der Sohn zuerſt nicht unterſchieden vom Vater, nur in der Weiſe der Empfindung ausgeſprochen, ſo erhält er jezt die Beſtimmung als Anderes, und die reine Idealität des Denkens wird ſo nicht erhalten. Wenn nach der erſten Beſtimmung Gott einen Sohn erzeugt, ſo bringt er hier die Natur hervor, hier iſt das Andere die Natur, der Unterſchied kommt ſo zu ſeinem Rechte, das Unterſchiedene iſt die Natur, die Welt überhaupt und der Geiſt, der ſich darauf bezieht, der natürliche Geiſt. Der Menſch bezieht ſich hier auf die Natur, es geſchieht dieß aber nur innerhalb der Natur, und es iſt ſomit die religiöſe Betrachtung der Natur. Der Sohn tritt in die Welt. Dieß iſt der Beginn des Glaubens, es iſt ſchon im Sinn des Glaubens geſagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohnes reden. Das Göttliche iſt für den Menſchen zunächſt in äuſſerlicher Geſchichte, aber es verliert dann dieſen Character, und wird die Manifeſtation Gottes ſelbſt. Dieß macht den Uebergang zum Reiche des Geiſtes, welches das Bewußtſeyn enthält,

daß der Menſch an ſich mit Gott verſöhnt iſt, und daß die Verſöhnung für den Menſchen iſt [4]).

Betrachten wir nun die einzelnen Momente der Idee der Dreieinigkeit näher, ſo iſt vor allem dieß feſtzuhalten, daß jedes der drei Momente für ſich eine Totalität iſt, in jedem derſelben ſchon das Ganze geſezt und enthalten iſt, wenn auch in jedem auf andere Weiſe. Gott iſt, als der abſolute Geiſt, weſentlich der Dreieinige. Darum kann vom Vater nicht die Rede ſeyn, ohne daß in dem Vater auch ſchon der Sohn und der Geiſt, das ganze Trinitätsverhältniß mitgeſezt iſt, ſo daß der Vater ideell in ſich enthält, was ſodann im Sohn und Geiſt erſt zur vollen concreten Realität wird. Der abſtracte Gott, der Vater, iſt das Allgemeine, die ewige umfangende, totale Beſonderheit. Auf der Stufe des Geiſtes ſchließt das Allgemeine alles in ſich; das Andere, der Sohn, iſt die unendliche Beſonderheit, die Erſcheinung; das Dritte, der Geiſt, iſt die Einzelnheit als ſolche, aber das Allgemeine als Totalität iſt ſelbſt Geiſt, alle drei ſind der Geiſt. Im Dritten, ſagen wir, iſt Gott der Geiſt, aber dieſer iſt auch vorausſezend, das Dritte iſt auch das Erſte. Indem wir ſagen, Gott an ſich nach ſeinem Begriff iſt die unmittelbare, ſich dirimirende und in ſich zurückkehrende Macht, ſo iſt er dieß nur als die ſich unmittelbar auf ſich ſelbſt beziehende Negativität, d. i. die abſolute Reflexion in ſich, was ſchon die Beſtimmung des Geiſtes iſt. Indem wir daher von Gott als in ſeiner erſten Beſtimmung ſprechen wollen, nach ſeinem Begriff und von da zu den andern Beſtimmungen kommen wollen, ſo ſprechen wir hier ſchon von der dritten, das Lezte iſt das Erſte, und im Erſten erſcheint auch ſchon das Zweite [5]). In dem reinen Denken des Geiſtes iſt das Verhältniß unmittelbar ohne einen ſcheidenden Unterſchied, das Denken iſt

4) A. a. O. Th. 2. S. 218 f.
5) A. a. O. S. 240.

die reine Einheit mit sich selbst, wo alles Finstere, alles Dunkle verschwindet. Dieses Denken hat keine Beschränkung, es ist nur diese allgemeine einfache Thätigkeit des Denkens, so daß zwischen dem Subject und Object nichts ist, beide eigentlich noch nicht vorhanden sind, der Inhalt ist nur das Allgemeine selbst. Aber das Allgemeine hat auch wieder in sich selbst Bewegung, und es ist dieß, sich in sich zu unterscheiden, den Unterschied, so in sich zu halten, daß er die Allgemeinheit nicht trübe. Das Allgemeine enthält daher, als der Proceß des sich Unterscheidens und Bestimmens, die ganze Idee, aber es enthält sie auch nur, ist nur Idee an sich, Gott ist der Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seyende Thätigkeit. Die reine Thätigkeit ist Wissen, zum Wissen aber gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seyende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet — das absolute Urtheil. Was er aber so von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseyns, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung und Mischung tritt in dieß reine Licht. Sagen wir, Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich, so fangen wir von Gott zu sprechen an, er thut dieß, und ist in dem gesezten Andern schlechthin bei sich selbst, aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dieß ganze Thun selbst ist. Gott ist der Anfang, er thut dieß, aber er ist ebenso auch nur das Ende, die Totalität; so als Totalität ist Gott der Geist. Gott als blos Vater ist noch nicht das Wahre (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr Anfang und Ende; er ist seine Voraussezung, macht sich selbst zur Voraussezung, er ist der ewige Proceß [6]).

6) A. a. O. S. 224 f.

Die zweite Form iſt das Reich des Sohns, die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtſeyns und Vorſtellens, oder die Differenz. In der erſten reinen Form der Idee des Denkens iſt der Unterſchied nur Schein, er muß aber auch zu ſeinem Rechte kommen, und zur Wirklichkeit werden. Was zuerſt nur ideell als Sohn und als in der Einheit bleibend ausgeſprochen worden iſt, iſt nun in die Form des Andersſeyns gefaßt. Damit tritt ein Verhältniß ein. Indem der Geiſt ſich zu einem Andern verhält, ſo iſt er nicht der ewige Geiſt, ſondern der endliche Geiſt, er iſt der unverſöhnte, fremde. Das iſt überhaupt die Schöpfung der Welt, die an ihr das Unterſchiedene iſt, nämlich die Natur und der endliche Geiſt, für den die Natur iſt. Gott iſt der Schöpfer, die Natur iſt die ſeyende Aeuſſerlichkeit, das an Gott Verſchiedene, in der Beſtimmung der Mannigfaltigkeit. Sie iſt die Sphäre des endlichen Geiſtes. Dieß iſt das erſte unmittelbare Verhältniß. Aber dieſes Verhältniß des endlichen Geiſtes zur Natur iſt nicht ein Erſtes, ſondern der endliche Geiſt muß den Proceß an ihm ſelbſt durchmachen, er muß manifeſtiren, daß er göttlichen Geiſtes iſt, muß jenes unmittelbare Verhältniß zur Natur aufheben. Der endliche Geiſt iſt der Menſch, welcher zwar an ſich Geiſt, Vernünftigkeit, der Spiegel Gottes und darum an ſich gut iſt, aber, weil er nur an ſich gut iſt, nicht der Wirklichkeit nach, was er an ſich iſt, auch für ſich werden ſoll. Als Geiſt muß er aus der Natürlichkeit heraustreten, in die Trennung ſeines Begriffs und ſeines unmittelbaren Daſeyns übergehen, über ſeine Unmittelbarkeit hinausgehen. Dieß iſt der Begriff des Geiſtes, womit unmittelbar die Entzweiung geſezt iſt. Der Menſch iſt entzweit mit Gott und mit der Welt. Dieſer Gegenſaz muß aufgehoben werden, aber nur dieß, daß er an ſich aufgehoben iſt, macht die Möglichkeit aus, daß das Subject ihn auch für ſich aufhebe. Das Subject aus ſich als Subject kann dieß nicht hervorbringen, weil mein Sezen nur dann einen Inhalt hat, nicht

blos subjectiv und formell ist, wenn die Einheit der Subjectivität und Objectivität, diese göttliche Einheit, der Geist, die Voraussezung für mein Sezen ist. Das Substanzielle, was dem Sezen des Subjects zu Grunde liegt, ist die Voraussezung, daß der Gegensaz an sich nicht vorhanden ist, und daß dieß die Wahrheit ist, sehen wir in der ewigen, göttlichen Idee, daß Gott als lebendiger Geist dieß ist, sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu sezen, und in diesem Andern mit sich identisch zu bleiben, in diesem Andern die Identität seiner mit sich selbst zu haben. Der Gegensaz, das Böse, die Natürlichkeit des menschlichen Seyns und Wollens, die Unmittelbarkeit ist nun so zwar das der Allgemeinheit Gottes, der ewigen Idee Unangemessene, dessen Bewußtseyn zum Wesen des Geistes gehört, weil der Geist an sich das sich Unterscheiden ist, und ohne diese Lebendigkeit aufhörte, Geist zu seyn, die weitere Bestimmung aber ist, daß dieser Unangemessenheit ungeachtet die Identität beider ist, das Andersseyn, die Endlichkeit, die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag thun soll jener Einheit, die das Substanzielle der Versöhnung ist, wie ja auch der Sohn ein Anderes als der Vater, und doch in diesem Andersseyn der Sohn Gottes und Gott ist. Daß also der Gegensaz an sich aufgehoben ist, ist die Voraussezung, unter welcher das Subject ihn für sich aufheben kann. Wie geschieht aber dieß? Der Geist ist, sofern er sich zu einem Andern verhält, der endliche Geist. Mit dem endlichen Geist aber ist zugleich die Natur. Die Natur ist der Schauplaz für den endlichen Geist, in ihr, im Geist, ist die Sphäre der Entfremdung, die Unruhe, der Proceß aber ist, diese Entfremdung aufzuheben. Die Aufhebung beginnt damit, daß die Natur für den Menschen eine Offenbarung Gottes ist, eine Welt, worin er Gott erkennt. Das Bewußtseyn des endlichen Geistes von Gott ist durch die Natur vermittelt, der Mensch sieht durch die Natur Gott, die Natur ist nur noch die Umhüllung und un-

wahre Geſtaltung, an ihr erhebt ſich der Menſch zu Gott, oder der endliche Geiſt zu ſich ſelbſt in ſeiner Wahrhaftigkeit, und dieſe Erhebung iſt das Hervorgehen der Religion. Die Offenbarung durch die Natur und Welt iſt zwar nur die Eine Weiſe der Erhebung des Menſchen zu Gott, und die andere iſt die höhere durch den endlichen Geiſt, aber die eine geht, da der Menſch Gott in der Natur nicht ſehen kann, ohne ſich über die Natur zu erheben, unmittelbar in die andere über. Der Fortgang der Religion iſt die Erhebung des Bewußtſeyns über die Natur, der Fortgang von der Natürlichkeit zur geiſtigen Individualität, zum Wiſſen des Geiſtes von ſeiner Wahrheit. Die höchſte Stufe aber, auf welcher Gott in dem endlichen Geiſt ſich offenbart, iſt, wenn dem endlichen Menſchen in dem Gegenſtändlichen, für die Anſchauung, die Empfindung und das unmittelbare Bewußtſeyn, die Göttlichkeit zuerkannt wird. Dieß iſt die Erſcheinung Gottes im Fleiſch. Gott ſoll gewußt werden als Seyn für Anderes, für die Menſchen als Menſch, als dieſer einzelne Menſch. Die Möglichkeit der Verſöhnung iſt nur vorhanden, wenn die an ſich ſeyende Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur gewußt wird, nur dann kann ſich der Menſch in Gott aufgenommen wiſſen, wenn ihm Gott nicht ein Fremdes iſt, wenn er an der Natur Gottes nicht blos äuſſerliches Accidens iſt, ſondern wenn er nach ſeinem Weſen, nach ſeiner Freiheit in Gott aufgenommen iſt, Subject in Gott iſt. Dazu aber muß dem Menſchen die an ſich ſeyende Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in gegenſtändlicher Weiſe geoffenbart werden. Dieß iſt durch die Menſchwerdung Gottes geſchehen. Gott wird Menſch, damit der endliche Geiſt das Bewußtſeyn Gottes im Endlichen ſelbſt habe. Sofern dem Menſchen geoffenbart werden ſoll, was die Natur des Geiſtes iſt, die Natur Gottes in der ganzen Entwicklung der Idee offenbar werden ſoll, muß das Göttliche, oder der Geiſt, als Subject in ſeiner unendlichen Beziehung auf ſich ſelbſt, auch in der

Form der Unmittelbarkeit erſcheinen. Dieſe unmittelbare Gegenwart iſt nur Gegenwart des Geiſtigen in der geiſtigen Geſtalt, welche die menſchliche iſt. Gott erſcheint als einzelne Perſon, an welche Unmittelbarkeit ſich alle phyſiſche Bedürftigkeit anknüpft, Gott als Geiſt enthält das Moment der Subjectivität, der Einzigkeit an ihm, ſeine Erſcheinung kann daher nur eine einzige ſeyn, nur einmal vorkommen. Gott in ſinnlicher Geſtalt kann keine andere Geſtalt haben, als die Geſtalt des Menſchen. Im Sinnlichen, Weltlichen iſt der Menſch allein das Geiſtige, ſoll alſo das Geiſtige in ſinnlicher Geſtalt ſeyn, ſo muß es in menſchlicher Geſtalt ſeyn. Die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, der Menſch in ſeiner Allgemeinheit, die Wahrheit, daß nur Eine Vernunft, Ein Geiſt iſt, daß der Geiſt als endlicher nicht wahrhafte Exiſtenz hat, iſt der Gedanke des Menſchen auf dem Standpunct des ſpeculativen Denkens. Hier aber auf dieſem Standpunct iſt es nicht um den Gedanken des Menſchen, ſondern um die ſinnliche Gewißheit zu thun, darum, daß die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur für die Menſchen zur Gewißheit komme, für ſie erhalte die Form unmittelbarer ſinnlicher Anſchauung, äuſſerlichen Daſeyns. Denn gewiß iſt für den Menſchen nur, was in innerer und äuſſerer Anſchauung iſt, auf unmittelbare Weiſe.

Daß alſo dem Menſchen jene Einheit gewiß werde, mußte Gott im Fleiſch in der Welt erſcheinen. Daher iſt es nun hier, wo die Erſcheinung Chriſti als Thatſache der Weltgeſchichte ihre Stelle in der Religionsphiloſophie findet, aber es iſt hier ſogleich auch darauf aufmerkſam zu machen, daß die Menſchwerdung Gottes, von welcher hier die Rede iſt, nicht objectiv genommen werden darf, wie wenn Gott an ſich in einem beſtimmten einzelnen Individuum Menſch geworden wäre, ſondern nur ſubjectiv davon zu verſtehen iſt, daß ſich an ein beſtimmtes einzelnes Individuum das Bewußtſeyn, der Glaube, die ſubjective Ueberzeugung angeknüpft habe, Gott ſey in ihm

ser Uebergang ins Religiöse macht sich nun am Tode Christi, sofern der Tod Christi sein menschliches Verhältniß aufgehoben hat. Es kommt daher auf die Auffassung dieses Todes an. Er ist der Prüfstein, an dem sich der Glaube bewährt, indem hier wesentlich das Verstehen der Erscheinung Christi sich darthut, denn an diesem Aeussersten muß sich erweisen, was Christus wahrhaft ist. Mit dem Tode Christi beginnt daher die Umkehrung des Bewußtseyns, der Tod Christi ist der Mittelpunct, um den es sich dreht, in seiner Auffassung liegt der Unterschied äusserlicher Auffassung und des Glaubens. Der Tod hat nun diesen Sinn, daß Christus der Gottmensch gewesen ist. Der Tod ist der höchste Beweis der absoluten Endlichkeit, die Negation ist also selbst in Gott, aber Gott erhält sich in diesem Proceß, und dieser ist nur der Tod des Todes, Gott steht wieder auf, der Tod ist die Negation der Negation. Am Tode Christi ist daher besonders das Moment hervorzuheben, daß Gott es ist, der den Tod getödtet hat, indem er aus demselben hervorgeht. Damit ist die Endlichkeit, Menschlichkeit, Erniedrigung, als ein Fremdes gesezt an dem, der schlechthin Gott ist; es zeigt sich, daß die Endlichkeit ihm fremd und von Anderem angenommen ist, von den Menschen, die dem göttlichen Proceß gegenüberstehen; ihre Endlichkeit, die in ihrer äussersten Spize, in ihrem Fürsichseyn gegen Gott das Böse ist, hat Christus angenommen, um uns durch seinen Tod zu tödten. In dem Tode Christi ist für das wahrhafte Bewußtseyn des Geistes die Endlichkeit des Menschen getödtet worden. Dieser Tod des Natürlichen hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung, das Endliche, Böse, überhaupt ist vernichtet, die Welt ist so versöhnt worden, es ist ihr durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden. In dem wahrhaften Verstehen des Todes fühlt das Subject seine eigene Entfremdung, welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen, aber durch seinen Tod vernichtet hat. Hiemit be-

ginnt die Entſtehung der Gemeinde; es iſt der Geiſt, der dieß geoffenbart hat. Das Verhältniß zum bloßen Menſchen verwandelt ſich in ein vom Geiſt aus verändertes, ſo daß ſich die Natur Gottes darin aufſchließt. Hiemit geht die Geſchichte der Auferſtehung und Erhebung Chriſti zur Rechten Gottes an, wo die Geſchichte geiſtige Auffaſſung gewinnt. In dieſer ganzen Geſchichte iſt den Menſchen zum Bewußtſeyn gekommen, und das iſt die Wahrheit, zu der ſie gelangt ſind, daß die Idee Gottes für ſie Gewißheit hat, daß der Menſch unmittelbarer präſenter Gott iſt, und zwar ſo, daß in dieſer Geſchichte, wie ſie der Geiſt auffaßt, ſelbſt die Darſtellung des Proceſſes deſſen iſt, was der Menſch als Geiſt iſt, an ſich Gott und todt — dieſe Vermittlung, wodurch das Menſchliche abgeſtreift wird, andererſeits das an ſich Seyende zu ſich zurückkommt, und ſo erſt Geiſt iſt. Hieraus bildet ſich das Wiſſen, daß Gott der Dreieinige iſt. Die Verſöhnung, an die in Chriſtus geglaubt wird, hat keinen Sinn, wird Gott nicht als der Dreieinige gewußt, und erkannt, daß er dieſer Unterſchied, dieſes Aufheben des Unterſchieds, Andersſeyns, dieſe Rückkehr, dieſe Liebe, der Geiſt iſt. Die Bedeutung der Geſchichte iſt, daß es die Geſchichte Gottes ſelbſt iſt. Gott iſt die abſolute Bewegung in ſich ſelbſt, die der Geiſt iſt, und dieſe Bewegung iſt hier an einem Individuum vorgeſtellt. Die ſinnliche Gewißheit geht über in das geiſtige Bewußtſeyn.

Vergleichen wir das zweite Moment mit dem erſten, ſo muß es dieſelbe Totalität ſeyn, wie das erſte, nur auf andere Weiſe. Wie in dem erſten Moment der Unterſchied, wenn auch vorhanden, doch nur ideell enthalten iſt, ſo iſt in dem zweiten Moment der Unterſchied das Ueberwiegende. Es iſt die Sphäre der Welt, in welcher das zweite Moment ſich bewegt, und die Welt iſt das von Gott unterſchiedene Andere, die Natur, der endliche Geiſt im Gegenſaz gegen Gott. Soſehr aber hier der Unterſchied zu ſeiner vollen Realität kommt,

so ist doch auch schon hier die Einheit in ihm enthalten, und es wäre daher eine falsche Auffassung, wenn man über dem Unterschied die Einheit übersehen wollte. Da die Dreieinigkeit in allen ihren Momenten das Verhältniß des Geistes zu sich selbst ist, so kann der Unterschied zur Einheit nur dadurch aufgehoben werden, daß er als ein in der Einheit aufgehobener gewußt wird. Indem also in der Welt der in seinem Verhältniß zur Natur das Gottesbewußtseyn in sich entwickelnde und in seiner Erhebung über die Natur der Einheit Gottes und des Menschen sich bewußt werdende endliche Geist zum wissenden Geist wird, ist in diesem seinem Wissen von der Einheit im Unterschied der Unterschied der Welt von Gott aufgehoben; um aber die eigenthümliche Bedeutung des zweiten Moments richtig aufzufassen, kommt es auf die Form dieses Wissens an. Es ist noch nicht das vermittelte Wissen, sondern nur das unmittelbare, oder der Glaube, der Glaube, daß in Christus die Einheit Gottes und des Menschen offenbar geworden. In diesem Glauben ist objectiv alles enthalten, was die Einheit Gottes und des Menschen in sich begreift, aber dieses Objective muß erst noch subjectiv werden, der Glaube muß aus seiner Unmittelbarkeit heraustreten, und im Bewußtseyn des Subjects zum vermittelten Wissen werden. Dieß ist der Fortgang von dem zweiten Moment zum dritten, das dieselbe Totalität ist, wie das erste und zweite, nur mit dem Unterschied, daß wie im ersten die Einheit den Unterschied, im zweiten der Unterschied die Einheit überwiegt, so nun im dritten der Unterschied in die Einheit zurückgeht, und ebendadurch das Wissen von dieser Einheit zum vermittelten wahrhaft geistigen Wissen wird. Die drei Momente verhalten sich daher zu einander wie Denken, Glauben, Wissen.

In diesem Sinne ist die dritte Form die Idee im Element der Gemeinde, oder das Reich des Geistes. Die Erscheinung Gottes im Fleisch ist in einer bestimmten Zeit und in diesem

Einzelnen; als ſinnliche Erſcheinung geht ſie vorüber, aber die ſinnliche Form ſoll in ein geiſtiges Element übergehen. Auf dieſer Aufgabe beruht der Begriff der Gemeinde. Die Gemeinde ſind die Subjecte, die einzelnen empiriſchen Subjecte, die im Geiſte Gottes ſind, denen aber zugleich gegenüberſteht das Subject, der Menſch, in welchem dieß geoffenbart wird, was durch den Geiſt für den Menſchen zur Gewißheit der Verſöhnung wird, als ein Einzelner ein von Andern verſchiedener. So iſt die Darſtellung der göttlichen Geſchichte für die andern Subjecte eine für ſie objective. Sie haben nun auch noch an ihnen ſelbſt dieſe Geſchichte, dieſen Proceß zu durchlaufen. Die Entſtehung der Gemeinde beginnt mit der Entſtehung des Glaubens, und die Entſtehung des Glaubens iſt zunächſt ein Menſch, eine menſchlich ſinnliche Erſcheinung, und dann die geiſtige Auffaſſung derſelben. Der Uebergang dazu iſt die Ausgießung des Geiſtes, die nur eintreten konnte, nachdem Chriſtus dem Fleiſch entrückt war, die ſinnliche, unmittelbare Gegenwart aufgehört hat. Dann kommt der Geiſt hervor, das Wiſſen von Gott, als dem Dreieinigen; das Bewußtſeyn der Identität des Göttlichen und Menſchlichen iſt Gott als Geiſt, und dieſer Geiſt als exiſtirend iſt die Gemeinde. Sie fängt damit an, daß die Wahrheit vorhanden iſt, eine gewußte iſt, und dieſe Wahrheit iſt, was Gott iſt, daß er der Dreieinige iſt, daß er das Leben, dieſer Proceß ſeiner in ſich iſt. Das Wiſſen von dieſer Wahrheit iſt der Glaube als eine eigene Form des Wiſſens: der göttliche Inhalt wird geſezt als ſelbſtbewußtes Wiſſen von ihm im Elemente des Bewußtſeyns, der Innerlichkeit. Die ſinnliche Geſchichte iſt nur der Ausgangspunct für den Glauben, die Rückkehr des Geiſtes in ſich, das geiſtige Bewußtſeyn iſt es, worauf es ankommt. Es erhellt ſo, daß die Gemeinde an ſich dieſen Glaubens-Inhalt hervorbringt. Wie der Glaube den ſinnlichen Inhalt in einen geiſtigen verwandelt, der nicht Vergangenes, ſondern ſchlecht-

hin Gegenwärtiges ist, und daher auch nicht durch die Geschichte, sondern nur durch die Philosophie gerechtfertigt werden kann, so gibt er ihm auch seine Beziehung auf das Subject. Weil die Versöhnung an sich vollbracht ist in der göttlichen Idee, und sie dann auch erschienen ist, die Wahrheit gewiß ist dem Menschen, soll das Subject ein Kind Gottes werden, d. h. zu dieser bewußten Einheit kommen, sie in sich hervorbringen, vom göttlichen Geiste erfüllt werden. Dieß geschieht durch den Glauben, denn nur vermittelst des Glaubens, daß die Versöhnung an und für sich und gewiß vollbracht ist, ist das Subject fähig, sich selbst in diese Einheit zu sezen. Die Schwierigkeit ist darin, daß das Subject verschieden ist vom absoluten Geist, aber dieß ist gehoben dadurch, daß Gott das Herz des Menschen ansieht, den substanziellen Willen, die innerste alles befassende Subjectivität des Menschen, das innere, wahrhafte, ernstliche Wollen. Auffer diesem innern Wollen ist am Menschen noch seine Aeusserlichkeit, seine Mangelhaftigkeit, aber diese Aeusserlichkeit, das Andersseyn überhaupt, die Endlichkeit, Unvollkommenheit ist zu einem Unwesentlichen herabgesezt, und als solches gewußt. Denn in der Idee ist das Andersseyn des Sohns ein vorübergehendes, verschwindendes, kein bleibendes, absolutes Moment. Dieß ist der Begriff der Gemeinde überhaupt, die Idee, sofern sie der Proceß des Subjects ist, in welchem der Geist Gottes wohnt; von dem Begriffe der Gemeinde ist aber die Realisirung der Gemeinde in der Kirche, und die Realisirung des Geistigen zu allgemeiner Wirklichkeit zu unterscheiden. Dieß geschieht in lezter Beziehung dadurch, daß der Inhalt des Glaubens seine Rechtfertigung durch das Denken erhält. Der Begriff producirt die Wahrheit, aber der Inhalt wird zugleich als ein nicht producirter, als an und für sich wahr anerkannt. In der Philosophie, die die Vernunft der Religion zeigt, erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtseyn aus. Die Philosophie

iſt Theologie, ſofern ſie die Verſöhnung Gottes mit ſich ſelbſt, und mit der Natur darſtellt, daß die Natur, das Andersſeyn an ſich göttlich iſt, und daß der endliche Geiſt theils ihm ſelbſt dieß iſt, ſich zur Verſöhnung zu erheben, theils in der Weltgeſchichte zu dieſer Verſöhnung kommt.

In dem auf dieſe Weiſe ſich entwickelnden Gang der Hegel'ſchen Religions-Philoſophie iſt das höchſte Princip, das Princip der ganzen Bewegung, Gott als Geiſt, als der abſolute Geiſt. Iſt Gott als Geiſt ausgeſprochen, ſo liegt darin von ſelbſt, daß er nicht blos jene abſtracte, inhaltsleere Einheit iſt, welche jede poſitive Beſtimmung des göttlichen Weſens ausſchließt, und die abſolute Urſächlichkeit, die der lezte Haltpunct des abſoluten Abhängigkeitsgefühls ſeyn ſoll, zulezt nur in das abſolute Ich wieder umſchlagen läßt. Gott als Geiſt hat einen beſtimmten concreten Inhalt, dieſer Inhalt iſt aber nicht blos die Natur, und wenn Schelling noch ſagte, daß Gott weſentlich Natur ſey und die Religions-Philoſophie über die Sphäre der Natur-Philoſophie nicht hinauszuführen vermochte, ſo iſt auf dem Hegel'ſchen Standpunct Gott weſentlich nicht Natur, ſondern Geiſt. Hat man daher auch gegen die Hegel'ſche Lehre wie gegen die Schelling'ſche die Beſchuldigung erhoben, daß ſie fataliſtiſch und atheiſtiſch ſey, daß der Gott immanente Proceß Gott einem Fatum, einem Naturmechanismus unterwerfe, die Freiheit Gottes aufhebe, ſo iſt dagegen vor allem zu erinnern, daß dieſer Proceß bei Hegel kein Naturproceß iſt, ſondern ein rein geiſtiger Proceß, er wird auf das Weſen des Geiſtes an ſich zurückgeführt, ſofern Gott als Geiſt das Denken ſelbſt iſt, das Denken aber ſeiner Natur nach ein ſich Unterſcheiden, in welchem ſowohl ein Unterſchied als eine Einheit iſt. Es iſt alſo nur die logiſche Form des Denkens, wenn Gott ſich von der Welt, wie das Unendliche vom Endlichen unterſcheidet, dieſer Unterſchied aber zwiſchen Gott und Welt, oder dem Unendlichen und Endlichen dadurch auch

wieder ein an ſich aufgehobener iſt, daß Gott als Gott im abſoluten Sinn, als der wahrhaft Unendliche nicht das Unendliche für ſich, ſondern nur die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt, ſo daß das Endliche auch zum Begriff Gottes gehört, weil ohne den Unterſchied des Endlichen und Unendlichen auch kein ſich Unterſcheiden, ſomit auch kein Denken in Gott wäre. Iſt Gott nicht weſentlich Geiſt und als Geiſt denkender Geiſt, das Denken an ſich, ſo iſt ſchlechthin nicht zu ſagen, was Gott ſeinem Weſen nach iſt. Iſt aber Gott der abſolute Geiſt, ſo iſt mit dem Begriffe Gottes, als des Geiſtes, auch der Proceß geſezt, deſſen weſentliche Momente die Natur und das Ich, als der endliche Geiſt, ſind, und es geht hieraus hervor, wie die Hegel'ſche Religions-Philoſophie die früheren Formen, welche entweder nur auf die Natur oder das zum Abſoluten geſteigerte endliche Ich zurückgehen, als untergeordnete Momente unter ihrer höhern Einheit begreift. Auch die geſchichtliche Objectivität, deren Reflex das chriſtliche Bewußtſeyn der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre iſt, iſt, ſo betrachtet, ein Theil des Proceſſes, in welchem Gott ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, aber dieſes Geſammtbewußtſeyn, in deſſen Sphäre der heilige Geiſt als das Princip des chriſtlichen Bewußtſeyns waltet, iſt hier nicht mehr ein ins Unbeſtimmte zurückgehendes, in ſich haltungsloſes Princip, ſondern es hat ſeinen beſtimmten Einheitspunct darin, daß Gott ſelbſt der Geiſt iſt, und als Geiſt ſich ſelbſt dazu beſtimmt, ſich in der Form des heiligen Geiſtes zu offenbaren. Welche Stelle Chriſtus in dieſem Proceß des ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden abſoluten Geiſtes einnimmt, ergibt ſich aus dem Weſen dieſes Proceſſes von ſelbſt. Dieſer Proceß beſteht weſentlich darin, daß Gott ſich zur Natur und zum endlichen Geiſt beſtimmt, in der Natur und im endlichen Geiſt ſich ſelbſt objectivirt. Gott ſtellt alſo die Natur und den endlichen Geiſt als ſein Anderes ſich gegenüber, aber die an ſich ſeyende Wahrheit der Natur und

zu ſich bewegenden Gottes werde nun die Menſchheit
hrem Streben zur Verſöhnung dargeſtellt, und es trete,
eine äuſſerliche Veranſtaltung, nicht abgeleitet aus Gottes
:n, ſondern aus dem Bedürfniß des menſchlichen, ſich
ſeinem Anſich nicht erkennenden Bewußtſeyns, die Er-
nung Gottes im Fleiſche ein. Dieſe anthropologiſche
achtungsweiſe ſey daher in die andere umzuſezen, welche
Gott ſelbſt aus die Nothwendigkeit der Erſcheinung
es im Fleiſche erkennen wolle, und die Sache ſey wohl
u denken, daß Gott im Verlauf ſeines Proceſſes durch
Natur und die natürliche Menſchheit zum Gedanken der
ıtlichen Einheit ſeiner ſelbſt und deſſen gelange, was er,
ſich von ſich unterſchieden zu ſezen, als Anderes ſich ge-
berſtellte. Soll dieſe Einwendung dahin gehen, daß
l die Einheit Gottes und des Menſchen nicht als eine
ich geſchehene, ſondern nur als eine in das Bewußtſeyn
Menſchheit eintretende deducire, den Gegenſtand dieſes
ußtſeyns alſo, der doch das Weſentliche iſt, ſchlechthin
ısſeze, ſo iſt dieß offenbar unrichtig, da Hegel die Ein-
Gottes und des Menſchen mit dem Weſen des Geiſtes ſelbſt
ſoll aber das Hauptgewicht darauf liegen, daß Hegel
Bewußtſeyn jener Einheit nicht als Bewußtſeyn Gottes,
rn als Bewußtſeyn der Menſchheit darſtellt, ſo iſt dabei
ehen, daß das Bewußtſeyn Gottes überhaupt nur ein
enſchliches iſt. Es iſt daher auch dieß eine unrichtige
uptung, Hegel ſey von der ſpeculativen Betrachtungs-
zur anthropologiſchen abgeſprungen, indem ja dieſes
ropologiſche ſelbſt ein weſentliches Moment der ſpecula-
Deduction iſt. Die Nachweiſung des in der Menſch-
ntſtehenden Bewußtſeyns kann doch immer nur anthro-
iſch geſchehen, iſt nun aber dieſes Bewußtſeyn zugleich
Bewußtſeyn Gottes, wie es auf dem Hegel'ſchen Stand-
: genommen werden muß, ſo iſt die anthropologiſche
ıchtungsweiſe zugleich die ſpeculative. Gleicher Art iſt

eine andere, gleichfalls die Hegel'ſche Religions-Philoſophie im Ganzen betreffende, Einwendung [8]). Die Entzweiung und Verſöhnung, alſo die weſentlichen Momente des Inhalts der Religion, haben bei Hegel nur Bedeutung für das Bewußtſeyn, wie das Seyn, der Wille davon afficirt werde, bleibe unklar, ſofern ja jedenfalls das Göttliche davon frei zu denken ſey, das Göttliche aber nur die andere Seite des Menſchlichen ſey, welches alſo auch davon frei ſeyn müſſe, ſo daß alle dieſe Gegenſäze zulezt nur Erſcheinung für das erſt werdende Bewußtſeyn, alſo rein phänomenologiſcher Art ſeyen. Allein der Fortſchritt des Proceſſes kann ja nur darin beſtehen, daß das an ſich Seyende auch ein Gewußtes wird. Jenes Seyn und alle Gegenſäze, die es in ſich ſchließt, der Unterſchied und die Einheit, ſind keineswegs ausgeſchloſſen, ſondern mit der Diremtion des Geiſtes in ſich ſelbſt unmittelbar geſezt. Die Hauptſache aber iſt die mit der objectiven Seite ſich vermittelnde ſubjective, das Wiſſen von dem Seyn, weßwegen auch die Religion nicht ſowohl die an ſich ſeyende Einheit Gottes und des Menſchen iſt, ſondern vielmehr das Bewußtſeyn derſelben. Wie kann daher der Hegel'ſchen Religions-Philoſophie zum Vorwurf gemacht werden, daß ihr das eigentlich religiöſe Moment der Entzweiung und Verſöhnung nicht die Entzweiung und Verſöhnung an ſich, ſondern nur das Wiſſen um ſie iſt? Man verkennt den eigentlichen Character der Hegel'ſchen Religions-Philoſophie, wenn man das Princip ihrer Bewegung nicht darin ſieht, daß das Seyende zum Wiſſen für den Geiſt erhoben wird. Dieſes Wiſſen iſt das eigentliche Ziel des Proceſſes der Selbſtvermittlung des Geiſtes, zu ſeiner Vorausſezung aber hat es das an ſich Seyende, und die Sphäre des Proceſſes iſt der Gegenſaz des Objectiven und Subjectiven.

Da die kritiſche Betrachtung der Hegel'ſchen Religions-

8) A. a. O. S. 421.

Philoſophie vor allem auf den Hauptpunct des Syſtems, die Idee Gottes, gerichtet ſeyn muß, ſo ſind hier zunächſt die wichtigſten Momente der neueren, zur Kritik der Hegel'ſchen Lehre dienenden, Unterſuchungen über die Idee Gottes kurz zu erwähnen.

Es läßt ſich nicht verkennen, daß die ſpeculative Entwicklung der Idee Gottes in der Hegel'ſchen Philoſophie einen Punct erreicht hat, auf welchem die Conſequenz der Speculation, wie ſie durch die Reihe der ihr vorangehenden Momente bedingt iſt, ſich methodiſch in ſich abſchließt. Daß Gott der abſolute Geiſt iſt, iſt das höchſte, der abſoluten Idee Gottes entſprechende, Ziel der Speculation, auf der andern Seite ſcheint aber das Abſolute der Gottes-Idee ſogleich dadurch wieder verloren zu gehen, daß Gott, als Geiſt, als Denken, als der Proceß der Selbſtvermittlung, nur in ein immanentes Verhältniß zur Welt geſezt werden kann. Als Pantheismus wird daher der weſentliche Character auch der Hegel'ſchen Lehre von Gott bezeichnet, und wenn man auch zugibt, daß der Hegel'ſche Pantheismus ein anderer iſt, als der Spinoziſtiſche, daß Gott nicht blos abſolute Subſtanz, ſondern auch abſolutes Subject iſt, ſo ſcheinen doch auch durch dieſe neue Form des Pantheismus die Bedenken nicht gehoben zu ſeyn, welche, wenn auch nicht das ſpeculative, doch jedenfalls das religiöſe Intereſſe gegen den Pantheismus geltend zu machen pflegt.

Die Mangelhaftigkeit des Pantheismus oder Spinozismus beſteht, wie Billroth [9]) das Verhältniß deſſelben zur Hegel'ſchen Lehre beſtimmt, darin, daß die Determination der Subſtanz nur als Negation gefaßt, dieſe Negation ſelbſt aber nicht wieder negirt, oder nicht zur Negation der Negation fortgegangen wird, wobei das Denken nicht bloßes Attribut der Subſtanz, ſondern die Subſtanz das Denken ſelbſt

9) Vorleſungen über Religions-Philoſophie. 1837. S. 40 f.

ſeyn würde, oder darin, daß die einzelnen Dinge, die Individualität, der endliche Geiſt, in der Subſtanz blos untergehen, verſchwinden, ohne in ihrer Wahrheit wiederhergeſtellt zu werden, was nur durch das, die Grenze ſowohl aufhebende als ſezende, Denken geſchehen könnte. Im Deismus gehe das Subſtanzialitätsverhältniß des Pantheismus in das Cauſalitätsverhältniß über, der deiſtiſche Begriff ſelbſt aber könne erſt dadurch zum wahren erhoben werden, daß das Cauſalitätsverhältniß in das der Wechſelwirkung übergehe, worin Urſache und Wirkung zu Momenten herabgeſezt werden, wie dieß im teleologiſchen Begriff Gottes geſchehe. Das Allgemeine ſey nicht auſſer dem Einzelnen, ſondern in ihm und durch daſſelbe, das Einzelne gehe aber wieder in ſeine Allgemeinheit als die Gattung zurück, und zwar ſey dieſes Allgemeine nicht blos als allgemeine Lebendigkeit, ſondern als der allgemeine Geiſt. Da er aber in dieſem logiſch-metaphyſiſchen Verhältniß der Allgemeinheit zur Welt als ſeiner Beſonderung kein Fürſichſeyn habe, kein Bewußtſeyn, auſſer in dieſer Beſonderung, in der Einzelnheit, in die er ſich hineinbilde, ſo ſey er nur die lebendige Identität aller Gegenſäze des Weltproceſſes, die Natur und das Reich des endlichen Geiſtes ſey ſein Werden, die höchſten Sphären des Geiſteslebens aber, in welchen der endliche Geiſt ſeine Rückkehr in den allgemeinen Geiſt vollbringe, die Wiſſenſchaft, Kunſt und Religion, ſeyen ebenſoſehr auch die Rückkehr des abſoluten Geiſtes zu ſich ſelbſt. Dieſe Form des Pantheismus ſey der Standpunct der Hegel'ſchen Philoſophie. Dieſer Pantheismus behaupte zwar den bewußten Unterſchied Gottes, als des allgemeinen Geiſtes, von der Welt, als ſeiner Vermittlung im endlichen Geiſt in der Einzelnheit, indem er aber die Wirklichkeit des allgemeinen Geiſtes durch das Daſeyn des endlichen bedingt ſeyn laſſe, ſey er dadurch genöthigt, die chriſtliche Lehre von der Schöpfung durch den freien Willen eines, auch ohne die Welt in ſich vollendeten

und persönlichen Gottes der Sache nach aufzugeben. Das Mangelhafte des Hegel'schen Gottesbegriffs sey daher, daß er über den Begriff des Pantheismus nicht hinausgehe, sey man aber einmal durch den höchsten geistigen Pantheismus bis zu dem Begriffe Gottes, als des sich durch sein Andersseyn, d. h. die Schöpfung der Welt, und durch Aufhebung dieses Andersseyns, d. h. die Heiligung und Zurückführung der Welt, zu sich vermittelnden absoluten Geistes gelangt, so müsse man noch weiter fortgehen zu dem Saz: der absolute Geist sey nicht der absolute, wenn er durch sein Anderes d. h. durch Nichtgott, die Creatur sich vermittelt; er müsse sich vielmehr, um absolut zu seyn, durch sich selber, als Gott, durch Gott vermitteln, d. h. die Selbstvermittlung Gottes müsse ein immanenter Proceß seyn. In diesen Säzen ist das Wichtigste, was gegen die Hegel'sche Lehre eingewendet werden kann, in seiner Spize zusammengefaßt. Dasselbe Moment macht Fischer [10]) in der Weise geltend, daß er einen vierfachen Pantheismus unterscheidet, den abstracten oder eleatischen, den substanziellen oder spinozistischen, den realistischen, dessen Princip die lebendig gedachte Substanz, Gott als Urkraft, wie bei Schleiermacher, und den idealistischen Hegels, welchem Gott an sich nur ein abstract unendliches Wesen sey, das an und für sich so wenig existire, daß es der Welt, deren allgemeiner Geist es sey, zu seiner Verwirklichung bedürfe. Die abstracte Nothwendigkeit des Systems lasse es nicht zur Idee des an sich freien Geistes kommen, welcher sich aus innerer Macht und Tiefe zu dem entscheide, wozu er sich entscheiden wolle, durch eine die Wahlfreiheit vorausseзende Selbstentscheidung. Was auch Fischer bemerkt, daß es der Hegel'sche Pantheismus in der nothwendigen Beziehung zur Welt nicht zur Idee einer Vollendung des

10) Die Idee der Gottheit. Ein Versuch, den Theismus speculativ zu begründen und zu entwickeln. 1839. Vgl. S. 15 f. 31 f.

Seyns bringe, iſt von Dorner [11]) in einer Reihe von Einwendungen weiter ausgeführt worden, deren Hauptſäze ſind: Die Welt könne überhaupt nicht das geeignete Medium ſeyn, um dasjenige, was doch Ziel des Proceſſes ſey, zu vermitteln, nämlich, daß Gott abſoluter Geiſt oder concrete Allgemeinheit werde. Der mit der Idee Gottes, als des bloßen Weltgeiſtes, gegebene Proceß habe das Widerſprechende an ſich, um ſeine adäquate Wirklichkeit zu haben, ewig ein nicht adäquates Medium, die Welt, ſezen zu müſſen, andererſeits aber auch ebenſo es aufzuheben, weil in keiner einzelnen Geſtalt Gott wahrhaft und bleibend ſein Leben und ſeine Wohnung haben könne. Dieß ſey ein Dualismus, über welchen man nur durch die Alternative hinwegkommen könne, entweder zu ſagen, die Idee ſey ewig in ſich ſelbſt real, und Gott bedürfe nicht der adäquaten Wirklichkeit der Welt zum abſoluten Selbſtbewußtſeyn, an welche gebunden daſſelbe vielmehr nur ewig getrübt und unvollkommen ſeyn müßte, oder aber, falls darauf beharrt werden ſoll, daß Gott ſein abſolutes Selbſtbewußtſeyn nur durch Vermittlung der Welt habe, werde es als ewig ſich ſuchend und nie ſich findend nach den Principien des Syſtems zu bezeichnen ſeyn. Im leztern Fall bleibe es alſo bei dem unverſöhnten Widerſpruch, daß Gott ewig das Endliche ſezen müſſe, um in ihm ſich abſolut zu wiſſen, und das wahre Daſeyn des Geiſtes, das allein in der Gottmenſchheit ſey, zu erlangen, andererſeits aber nie zu dieſem wahren Daſeyn kommen könne, weil es ſowohl dem Begriff des Endlichen widerſprechen ſoll, daß die ganze Fülle der Idee in ihm offenbar werde, als auch dem Begriffe Gottes, der weſentlich Proceß und nur als ſolcher Leben ſey, irgend ſo realiſirt zu ſeyn, daß er ſeine abſolute Wirklichkeit erreicht hätte. Daher werden denn die endlichen Geſtalten als unangemeſſene Formen des göttlichen Daſeyns

11) A. a. O. S. 438 f.

immer wieder zurückgenommen, und das göttliche Leben sey und erhalte sich nur als das ewige Wechselspiel von Sezen und Aufheben des Endlichen. Mit Einem Worte also: wenn man auch darüber hinwegsehen wollte, daß Gott nur in der Welt sich verwirkliche, so könne es nicht einmal in der Welt zu einer vollendeten Verwirklichung Gottes kommen.

Die Freiheit Gottes von der Welt, oder, wie man sich sonst auszudrücken pflegt, die extra- und supramundane Transcendenz Gottes, welcher zufolge Gott schlechthin über der Welt steht, ebenso gut ohne die Welt als mit der Welt seyn kann, dieß ist es, was an der Hegel'schen Lehre von Gott vermißt wird. Und gewiß wird dieses Moment mit allem Recht gegen sie geltend gemacht. Woran anders kann sich die Kritik halten, als an das Absolute der Gottes-Idee? Kann also Gott mit der Welt nicht absolut seyn, so muß er es ohne die Welt sey. Auf der andern Seite ist nun aber doch einmal die Welt da, will man also nicht blos dabei stehen bleiben, daß die Welt schlechthin ist, weil sie ist, so muß sie auch irgend eine Beziehung zu dem Wesen Gottes haben, und wenn die neuere Philosophie nicht blos in einem Carteſius und Spinoza, auch in einem Leibniz und Wolf, und noch mehr in ihrem neuesten Stadium, das sie seit Kant durchlaufen hat, Gott und Welt nur in ein inneres Verhältniß zu einander sezen konnte, wie ist es möglich, dieses Band mit Einem Male völlig zu zerreißen und zu sagen, daß Gott schlechthin auſſer und über der Welt stehe? Auch die Appellation an den christlichen Gottesbegriff kann hier nicht genügen, denn wie es sich auch mit dem biblischen Begriff Gottes verhalten mag, da die Idee Gottes auch die Idee des Absoluten ist, so muß die Bestimmung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Welt auch eine Aufgabe der Speculation seyn. Gilt daher irgendwo der Grundsaz, daß die Kritik, wenn sie die wahre und rechte ist, nicht blos eine negative seyn darf, sondern in dem Negativen auch auf das

Poſitive hinweiſen muß, ſo muß auch den Gegnern der Hegel'ſchen Lehre die Frage entgegengehalten werden, wie ſie ſelbſt die Schwierigkeiten, die ihnen durch Hegel nicht gelöst zu ſeyn ſcheinen, zu löſen im Stande ſind, und wenn es ſich zeigen ſollte, daß auch bei ihrer Löſung noch Schwierigkeiten bleiben, deren Löſung, wenn ſie überhaupt möglich iſt, eher wieder auf die andere Seite hinüberzuführen ſcheint, ſo iſt es nur der Billigkeit gemäß, die Schwierigkeiten auf der einen und die auf der andern Seite ſo gegen einander abzuwägen, daß aus dieſer Betrachtung wenigſtens ein klares Bewußtſeyn der Aufgabe, um welche es ſich hier noch handelt, hervorgeht.

Gegner der Hegel'ſchen Lehre, wie Billroth und Fiſcher, ſind nicht gegen den Hegel'ſchen Vermittlungsproceß überhaupt, ſie gehen vielmehr von der Vorausſezung aus, daß, wenn der Begriff Gottes nicht eine völlig unbeſtimmte und inhaltsleere Abſtraction ſeyn ſoll, er nur dadurch ſeinen concreten Inhalt erhalten kann, ſie wollen nur die Welt nicht als ein Moment dieſes Proceſſes betrachtet wiſſen. „Alles Leben," ſagt Billroth [12]), „Selbſtbewußtſeyn, Freiheit, iſt weſentlich Proceß, Vermittlung unterſchiedener Momente zu einer concreten Einheit, in welcher dieſe Momente aufgehoben ſind. Das bloße Seyn, die Unmittelbarkeit, iſt todt. Werden, Bewegung iſt die Vorausſezung und nothwendige Form für alles Lebendige. Der Pantheismus fehlt alſo nicht darin, daß er die Selbſtvermittlung durch unterſchiedene Momente hindurch für das Leben und Selbſtbewußtſeyn Gottes als nothwendig fordert, ſondern nur dadurch, daß er als das eine Moment dieſer Selbſtvermittlung die äuſſerliche Natur und den endlichen Geiſt nimmt, während ja eben der Begriff des abſoluten Geiſtes dieß in ſich ſchließt, daß er ſich in ſich, ohne auſſer ſich zu gerathen, vermittelt, d. h.

12) A. a. O. S. 63 f. 83 f.

daß er sein Leben, Selbstbewußtseyn und Freiheit nicht blos aus sich und durch sich, sondern auch in sich und durch sich habe. Wenn nun auf der einen Seite behauptet werden muß, daß Gott, der Unendliche, nicht ohne Endliches seyn kann, weil eine Unendlichkeit ohne Endlichkeit eine bloße Abstraction wäre, so kann auf der andern Seite nicht zugegeben werden, daß die Welt mit Gott gleich ewig gesezt ist." Dieser Schwierigkeit soll nun aber das christliche Dogma von Gott, als dem Dreieinigen, zu Hülfe kommen. Dieses Dogma weise nämlich auf den Unterschied zwischen dem Begriff der Endlichkeit, Schranke, überhaupt und dem der bestimmten, in Zeit und Raum erschienenen, Welt hin. Daß in Gott, wenn er der wahrhaft Unendliche seyn soll, das Moment der Endlichkeit, Schranke, Unterschied überhaupt gedacht werden müsse, sey gewiß, und dieß lehre auch das Dogma von Gott, dem Dreieinigen, in dessen einigem Wesen doch der Unterschied der drei Personen sey, aber dieser Unterschied, diese Schranke sey ebensosehr verschwindend, unendlich aufgehoben. Gott würde also allerdings kein Bewußtseyn haben, wenn er nicht perennirend sich von sich unterschiede, aber diesen Unterschied auch ebenso perennirend wieder aufhöbe. Dieser immanente Proceß Gottes müsse die Verwirklichung seines Lebens, seines Selbstbewußtseyns und seiner Freiheit seyn. Die Schöpfung der Welt aber könne nicht als Moment des Selbstvermittlungsprocesses Gottes gedacht werden, sondern das wahre Verhältniß, in welchem die Weltschöpfung zu Gott zu fassen sey, sey vielmehr dieses, daß sie derjenige Act Gottes sey, durch den er dieselbe Liebe, nach welcher er nicht blos für sich seyn wolle, sondern von Ewigkeit her den Sohn zeuge, äusserlich in Raum und Zeit darstelle oder offenbare. So verschwinde aller Pantheismus, denn der Grundirrthum selbst des geistigsten Pantheismus bestehe darin, daß er das Verhältniß von Gott und Welt als ein unmittelbares fasse, daß also das Daseyn der Welt

man mit Billroth: soll das Selbstbewußtseyn Gottes concret seyn, so muß für Gott ein Analogon dessen da seyn, was für das menschliche Ich das Nicht-Ich, die Aussenwelt ist, der Pantheismus fehlt darin, daß er die Welt zu diesem Analogon macht, der absolute Geist kann es nur in sich selbst haben, d. h. er muß sich selbst zu diesem Object, an und in welchem er Selbstbewußtseyn gewinnt, machen, ohne durch diesen Proceß der Objectivirung aus seinem Wesen herauszutreten, so kann ja ein solches Heraustreten aus dem Wesen Gottes gerade bei dem sogenannten Pantheismus der Natur der Sache nach gar nicht stattfinden, er ist vielmehr ebendadurch Pantheismus, daß er die Welt von Gott nicht trennt, sondern sie in ein immanentes Verhältniß zu Gott sezt. Und wie sollte er in dieser Immanenz nicht sein Recht behaupten, indem ja mit derselben nur dieß gesagt werden kann, daß der Unterschied der Welt von Gott ihre Einheit mit Gott nicht aufhebe, daß das Eine das Andere nicht ausschließe, daß sowohl ein Unterschied seyn könne, als auch eine Einheit im Unterschied? Dagegen ist auf der andern Seite um so mehr daran festzuhalten, daß wenn der Unterschied nicht in die Welt gesezt ist, er überhaupt kein realer und wirklicher ist, somit auch der Selbstvermittlungsproceß Gottes keine wahre Realität hat. Es läßt sich daher auch leicht nachweisen, wie es bei allen denjenigen Auffassungen der Trinitätsidee, welche bei dem Momente des Unterschieds von dem Begriffe der Welt ganz abstrahiren, ebendeßwegen auch zu keinem wahren und realen Unterschied kommt. „Damit das Ich", sagt Billroth, „concretes Selbstbewußtseyn werde, bedarf es des Nicht-Ich, der Aussenwelt; zur Person wird der Mensch erst dadurch, daß er mit andern Menschen in eine lebendige Continuität tritt, und mit ihnen als einer Totalität von Personen einen geistigen Organismus, eine sittliche Idee realisirt. Man sieht hieraus, was für das Selbstbewußtseyn Gottes folgt. Soll dieses concret seyn, so muß für Gott ein Analogon

deſſen da ſeyn, was für das menſchliche Ich das Nicht-Ich, die Auſſenwelt, iſt". Wo iſt aber ein ſolches Analogon, wenn Gott nicht als das von ſich Unterſchiedene die Welt ſezt? Man ſagt wohl, der Unterſchied, welcher Gott zu einem Dreieinigen mache, ſey ein perſönlicher, was iſt aber hiemit geſagt, woran kann der Unterſchied der Perſonen als ein realer ſirirt werden, wenn der Unterſchied nicht in die Welt geſezt und erſt die Einheit im Unterſchied als der Sohn genommen wird? Auch Fiſcher [13]) bringt es von demſelben, die Welt ausſchließenden, Standpunct aus zu keinem realen Trinitätsbegriff. Gott wird als Urweſen, Urwille und Urgeiſt unterſchieden. Als das ſeine Exiſtenz ewig begründende Princip iſt Gott an ſich ſeyendes Urweſen. Als ewiges Princip kehrt das Abſolute ebenſoſehr in ſich zurück, wie es von ſich ausgeht, um ſeine Exiſtenz zu begründen. Durch ſeine ewige Rückkehr in ſich ſelbſt beſtimmt ſich das Abſolute ſeine ideelle Einheit mit ſich ſelbſt, d. h. es will, affirmirt oder liebt ſich ſelbſt. Das ſich ſelbſt Begründen des Abſoluten iſt mithin die ewige Vorausſezung ſeines ſich ſelbſt Wollens oder Liebens. Das von ſich Ausgehen und ſeine Exiſtenz Begründen Gottes hätte keinen Zweck, wenn er nicht aus ſeinem Sohn ewig in ſich zurückkehrte, um ſich im ewigen Wollen oder Lieben ſeiner ſelbſt inne zu werden. Als dieſes ſich ſelbſt wollende oder liebende Princip iſt die Gottheit abſolutes Urſubject, da die Subjectivität das in ſich ſeyende Weſen iſt. Das ſubjective ſich Innewerden oder die intellectuelle Liebe zu ſich ſelbſt, iſt mithin die Vermittlung, wodurch ſich das Abſolute zum an und für ſich ſeyenden, d. h. ſich ſelbſt erkennenden Weſen oder zum Geiſt beſtimmt. Das ſich Begründen als ein Sezen ſeiner Exiſtenz, und das ſich mit ſich Vermitteln, als intellectuelle Liebe, oder als ſubjectives Innewerden ſeiner ſelbſt, ſind die beiden Thätigkeiten, welche die

13) A. a. O. S. 74 f.

hwendigen und mithin ewigen Voraussezungen des sich ssens sind, das ein sich Objectiviren und in sich Reflectiren

Die drei Momente dieser Trinitäts-Idee sind somit: tt als Princip seines Seyns, als Urwesen, der göttliche ter, Gott als subjectives in sich seyendes Princip, als ville, der göttliche Sohn, Gott als objectives an und für seyendes Princip, als Urgeist, der göttliche Geist. Auf cher Grundidee beruhen aber diese drei Begriffe? Es ist ihnen nichts anders von Gott ausgesagt, als daß er in er dreifachen Beziehung zu sich selbst steht, daß er ist, sich t und von sich weiß; ein realer Unterschied ist aber da- ch im Wesen Gottes nicht begründet. Sagt man, daß tt, um sich selbst zu lieben, von sich ausgehen, oder sich i sich unterscheiden müsse, so fragt sich vor allem, warum n Gott sich selbst lieben muß? und wenn die Antwort dieser Frage nur diese seyn kann, weil Gott ohne die be auch kein lebendiger Gott wäre, kein Leben in sich te, so kann, da das höchste Leben in Gott nur ein selbst- ußtes geistiges seyn kann, der höchste Begriff, von wel- n wir hier ausgehen müssen, nur der Begriff des Geistes i, und die Begriffe des göttlichen Urwesens und göttlichen villens sind völlig inhaltsleer, wenn sie nicht zu ihrer rausseзung haben, daß Gott wesentlich Geist ist. Nur n Gott wesentlich als Geist gedacht wird, kann ein rea- Unterschied in das Wesen Gottes gesezt werden. Man immt diesen Unterschied, dem kirchlichen Dogma zufolge, die Zeugung des Sohns. Der in sich Eine Gott theilt also in den Unterschied des Vaters und Sohns, als ter ist er der Zeugende, als Sohn der Gezeugte. Man chte nun aber, was der Begriff des Gezeugtseyns, dieses sive Verhältniß, in sich schließt. Als gezeugt von einem dern, als abhängig und in seinem Seyn und Wesen durch anderes von ihm verschiedenes, höheres Princip bestimmt der Sohn nicht absolut, sondern er hat die Bestimmung

der Endlichkeit in ſich. In dem Begriffe des Sohns iſt zugleich der Begriff der Welt, als des Endlichen, mitgeſezt, und wenn nun auch das Endliche dieſes Abhängigkeitsverhältniſſes darin zurücktritt, daß der Sohn nicht blos als geſchäffen, ſondern als gezeugt aus dem Weſen des Vaters bezeichnet wird, ſo wird doch durch dieſe Weſensgemeinſchaft jenes Abhängigkeitsverhältniß keineswegs ausgeſchloſſen, ſondern nur ſogleich auch die in dem Unterſchied geſezte Einheit als gleich weſentlich hervorgehoben; da aber dem Sohn, ſofern er gezeugt iſt, das Moment der Endlichkeit zukommt, und der Begriff ſeines Weſens nur durch den Begriff der Welt vermittelt werden kann, ſo kann der Sohn nicht der an ſich ſeyende, ſchlechthin unendliche Geiſt ſeyn, ſondern nur der endliche, durch das Moment der Endlichkeit ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde, aus der Endlichkeit zur Unendlichkeit ſeines Weſens ſich erhebende. Dadurch erſt iſt ein realer, das Selbſtbewußtſeyn Gottes vermittelnder Unterſchied geſezt, und es geht hieraus hervor, wie weder der Unterſchied mit der Einheit, noch die Einheit mit dem Unterſchied ſtreitet. Ohne daß Gott in der Welt ſich zum Andersſeyn beſtimmt, das Andere ſeiner ſelbſt ſich gegenüberſtellt, kommt der Unterſchied nicht zu ſeinem Recht, nur in dem endlichen, in der Welt verendlichten Geiſt unterſcheidet Gott als der Unendliche ſich wahrhaft von ſich ſelbſt, daß aber dieſer Unterſchied mit der Einheit der Welt mit Gott in keinem Widerſpruch ſteht, ſondern ſie vielmehr zur Vorausſezung hat, iſt daraus zu erſehen, daß die ſubſtanzielle Wahrheit der Welt, ſofern ſie eine endliche iſt, nur der endliche, aus der Endlichkeit zur Unendlichkeit ſeines Weſens ſich erhebende Geiſt iſt. Wahrhaft lebendiger ſelbſtbewußter Gott iſt alſo Gott erſt dadurch, daß er durch die Vermittlung der Welt ſich zum endlichen Geiſt dirimirt, aber auch aus dieſer Verendlichung und Entäuſſerung ſeiner ſelbſt in ſich zurückkehrt, im endlichen, ſeiner Unendlichkeit ſich bewußt werdenden Geiſt ſich mit ſich zuſam-

menschließt, und dadurch erst in dieser concreten Einheit des Selbstbewußtseyns den Begriff seines Wesens realisirt. Wie man daher auch im Uebrigen über diese Lehre urtheilen mag, so scheint doch soviel zugegeben werden zu müssen, daß, wenn einmal das Wesen Gottes in den Proceß der Selbstvermittlung gesezt werden soll, der darauf beruhende Trinitätsbegriff in dieser Lehre eine ganz andere Realität hat, als er nach der Ansicht der Gegner haben kann, und da nach der Hegel'schen Lehre der Begriff der Welt ein wesentliches Moment der Trinitäts-Idee ist, so muß dasselbe auch vom Begriff der Welt gelten. Denn wie will man die Weltschöpfung motiviren, wenn der nothwendige Vermittlungsproceß des göttlichen Selbstbewußtseyns schon durch das Trinitätsverhältniß für sich vollzogen ist? Ist die Weltschöpfung, wie Billroth [14]) ihren Begriff bestimmt, derjenige Act Gottes, durch welchen er dieselbe Liebe, nach welcher er nicht blos für sich seyn will, sondern von Ewigkeit den Sohn zeugt, äusserlich in Raum und Zeit darstellt, d. h. offenbart, soll also der Zweck der Weltschöpfung die Offenbarung nicht für Gott, weil Gott sich in sich durch die Trinität offenbar ist, sondern für ein anderes als Gott seyn, das Nicht-Ich Gottes, die Creatur, so sieht man nicht, warum Gott für ein Anderes sich offenbaren soll, wenn der Grund hievon nicht im Wesen Gottes selbst liegt, im Wesen Gottes aber kann der Grund hievon nur dann liegen, wenn Gott ohne das Andere, für das er sich offenbaren soll, sich selbst nicht offenbar werden könnte, wenn also ohne dieses Andere der Unterschied, der zur Vermittlung des göttlichen Selbstbewußtseyns nothwendig ist, nicht gesezt wäre. Noch unbefriedigender wird die Weltschöpfung von Fischer [15]) motivirt. Es soll keine würdigere, der Idee der göttlichen Persönlichkeit und der Idee einer vernünftigen Welt entspre-

14) A. a. O. S. 83.
15) A. a. O. S. 93.

chendere Theorie der Weltentſtehung geben, als wenn man die Schöpfung als die Verwirklichung eines freien göttlichen Entſchluſſes und als die äuſſere Offenbarung ſeiner Macht, Liebe und Weisheit betrachte, und doch kann eine Freiheit des göttlichen Entſchluſſes, die nicht aus dem Weſen Gottes ſelbſt begründet werden kann, nur als Willkür erſcheinen, wie denn Fiſcher auch kein Bedenken trägt, ſogar einen zeitlichen Anfang der Welt zu ſtatuiren, d. h. die Welt in das äuſſerlichſte und zufälligſte Verhältniß zu Gott zu ſezen. Wenn nun aber auch die Welt nur in das ſchon entwickelte immanente Verhältniß zu Gott geſezt werden kann, ſo daß ſie, ungeachtet des Unterſchiedes nicht auſſer Gott und nichts von Gott Getrenntes iſt, ſondern auch wieder in der Idee des Sohns mit Gott Eins, ſo bleibt doch immer noch die ſo bedeutende Einwendung zurück, daß Gott zur Perſon erſt wird, das Selbſtbewußtſeyn Gottes nie abſolut in ſich vollendet iſt, wenn es erſt der Vermittlung der Welt bedarf. Iſt es möglich, die Hegel'ſche Lehre dagegen zu rechtfertigen, ſo kann dieß nur dadurch geſchehen, daß man den das Selbſtbewußtſeyn Gottes vermittelnden Proceß aus einem doppelten Geſichtspunct betrachtet, wie er auf der einen Seite zwar ein ſtets fortſchreitender, auf der andern aber ein in ſich vollendeter iſt. Wäre Gott und das göttliche Leben, wie man ſagt, nur das ewige Wechſelſpiel des Sezens und Aufhebens des Endlichen, ſo wäre ja nur das Moment des Unterſchieds und Widerſpruchs geſezt, aber der Unterſchied kann ja nicht geſezt ſeyn, ohne daß im Unterſchied zugleich auch die Einheit mitgeſezt iſt. Der Unterſchied zwiſchen Gott und Welt kann daher in der geſchaffenen endlichen Welt nicht zur Wirklichkeit werden, ohne daß er an ſich, in dem an ſich Seyenden, in der Idee Gottes, ideell, aufgehoben iſt. Iſt die Wirklichkeit die Verwirklichung der Idee, ſo kann ſich in ihr, in der Wirklichkeit der Welt, nichts verwirklichen, was nicht die an ſich ſeyende Idee in ihrem ewigen Anſichſeyn enthält. Darum gibt es

auch keine unmittelbare Weltschöpfung, sondern die Weltschöpfung ist vermittelt durch den Sohn, die Welt ist im Sohn geschaffen, und die geschaffene Welt tritt nur so als eine endliche Gott dem Unendlichen gegenüber, daß dieser Unterschied in dem Sohn ein an sich aufgehobener ist. Wie daher auch der das Selbstbewußtseyn Gottes vermittelnde Weltproceß in der zeitlich sich entwickelnden Welt ins Unendliche verlaufen mag, die Rückkehr des aus der endlichen Welt in sich zurückgehenden Geistes ist nur dadurch bedingt, daß der Geist an sich in sich zurückgekehrt und mit sich Eins ist. Darum ist aber doch dieser Proceß kein nichtiger und inhaltsleerer, er muß fort und fort seinen Verlauf nehmen, damit das Leben und Selbstbewußtseyn Gottes nie in sich erlösche und seinen concreten Inhalt verliere, was er aber auch in seinem unendlichen Verlauf in die Wirklichkeit des zeitlichen Daseyns und des endlichen Bewußtseyns aus sich herausstellen mag, alles Wirkliche ist an sich schon in dem ewigen Wesen Gottes als Einheit enthalten. Dieß allein ist das wahre Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit. Ohne die Wirklichkeit, ohne ihre Verwirklichung in der endlichen Welt, wäre die Idee keine concrete, lebendige, und doch hat alles, was in der Wirklichkeit ins Daseyn tritt, seine Wahrheit nur in der Idee, so daß die Idee, was sie ihrem Wesen nach ist, ebenso ohne die Wirklichkeit als nur durch die Vermittlung der Wirklichkeit ist. Daß überhaupt eine endliche Welt zur Verwirklichung der Idee ist, ist die nothwendige Bedingung des concreten göttlichen Selbstbewußtseyns, was aber in der endlichen Welt im Einzelnen sich verwirklicht, ist der an sich seyenden Idee gegenüber auch wieder das Unwesentliche, der bloße Reflex der Idee. Es gehört wesentlich zur Hegel'schen Lehre, wenn sie nicht einseitig aufgefaßt werden soll, daß das Eine nicht von dem Andern getrennt wird, und die scheinbar auseinandergehenden Erklärungen Hegels gegenseitig durch einander ergänzt werden. Wenn Hegel einerseits sagt, daß ohne Welt

Gott nicht Gott iſt, daß er ſelbſt zu dem Andern ſeiner, zu einem Endlichen wird, ſich ſelbſt verendlicht, nur im Endlichen das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt haben kann [16]), weil das Bewußtſeyn als ſolches ein endliches iſt, ſo ſagt er andererſeits auch wieder: die Wahrheit der Welt iſt nur ihre Idealität, nicht daß ſie wahrhafte Wirklichkeit hätte, ſie iſt dieß zu ſeyn, aber nur ein Ideelles, nicht ein Ewiges an ſich ſelbſt, ſondern ein Erſchaffenes, ihr Seyn iſt nur ein geſetztes. Das Seyn der Welt iſt dieß, einen Augenblick des Seyns zu haben, aber dieſe ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dieß zu ſeyn, zurückzukehren zu ihrem Urſprung, in das Verhältniß des Geiſtes, der Liebe zu treten [17]). Derſelbe doppelte Geſichtspunct iſt daher auch für die Hegel'ſche Lehre vom Sohn Gottes feſtzuhalten. Der Sohn hat die Beſtimmung des Andersſeyns, des Unterſchieds in ſich, er iſt die unendliche Beſonderheit, die Welt, aber Hegel proteſtirt ſelbſt gegen die Auffaſſung als eine unrichtige, als ob der ewige Sohn des Vaters, der ſich ſelbſt gegenſtändlich ſeyenden Göttlichkeit daſſelbe ſey als die Welt, und unter jenem nur dieſe zu verſtehen ſey. Es verſtehe ſich von ſelbſt, daß nur die Idee Gottes, wie ſie in der erſten Sphäre explicirt ſey, der ewige wahrhafte Gott ſey, und dann ſeine höhere Realiſation und Manifeſtation im ausführlichen Proceſſe des Geiſtes in der dritten Sphäre. Wollte man die Welt, wie ſie unmittelbar iſt, als ſeyend, nehmen, ſo würde nur jener falſche Sinn damit verbunden. In ihrer Selbſtſtändigkeit ſey die Welt nur das für ſich negative Moment des Andersſeyns, das als ſolches keine Wahrheit habe, der Zeit nach nur ein Augenblick und ſelbſt kein Augenblick ſey, nur dem endlichen Geiſt gegenüber, ſofern er ſelbſt in ſeiner Exiſtenz dieſe Art und Weiſe der Selbſtſtändigkeit habe, habe

16) A. a. O. Th. 1. S. 193 f.
17) A. a. O. Th. 2. S. 250.

: dieſe Weiſe der Selbſtſtändigkeit. In Gott ſey dieſes Jezt
ıd Fürſichſeyn das verſchwindende Moment der Erſchei-
ung [18]). Iſt alſo die Welt mit dem Sohn identiſch, ſo iſt
es nur in ihrer Unſelbſtſtändigkeit, nur auf dem Puncte,
ıf welchem ſie als verſchwindendes Moment in die Einheit
ottes übergeht. Die Welt iſt ja ſelbſt nicht blos dieſer
ıtliche, fort und fort ſich entwickelnde Weltverlauf, ſondern
iſt auch eine Totalität, eine in ſich geſchloſſene Einheit,
:lche alles, was in ihr zeitlich wird, und zur Erſcheinung
ımt, immer ſchon zu ſeiner Vorausſezung hat; in dieſer
:er, zu ihrem Begriff gehörenden Totalität iſt ſie mit Gott
ns oder der Sohn Gottes. Die weitere Frage aber, wie
) das Zeitliche des Weltproceſſes zum ewigen Anſichſeyn
ottes verhält, hat für das Hegel'ſche Syſtem keine andere
deutung, als für jede Anſicht von dem Verhältniß Gottes
d der Welt; die Alternative bleibt immer dieſelbe: entwe-
: hat das Selbſtbewußtſeyn Gottes auch ohne den zeitlich
) entwickelnden Weltproceß ſeine immanente Realität, und
nn iſt dieſe zeitliche Vermittlung ſelbſt nur ein Spiel, ein
ßer Schein, oder wenn dieß nicht iſt, das Selbſtbewußtſeyn
ottes vielmehr erſt durch dieſe zeitliche Vermittlung des
eltproceſſes ſeinen wahrhaft concreten Inhalt gewinnt, ſo
das Ewige durch das Zeitliche bedingt. Die wahre Ver-
ttlung des Gegenſazes kann nur darin liegen, daß weder
s Eine noch das Andere auf einſeitige Weiſe feſtgehalten
rd, und weder die Tranſcendenz Gottes über die Immanenz
ottes und der Welt, noch die leztere über die erſtere ein
ſeitiges Uebergewicht erhält. Nur iſt, wenn man Trans-
ıdenz und Immanenz auf dieſe Weiſe einander gegenüber-
lt, ſogleich auch daran zu erinnern, daß auch die Trans-
ıdenz im Sinne der Hegel'ſchen Lehre nicht als eine extra- und

---

18) A. a. O. Th. 2. S. 251. eine erſt in der zweiten Ausg. hinzu-
gekommene Stelle.

ſupramundane gedacht werden kann, welche immer nur wieder auf ein Unendliches führen würde, das, indem es das Endliche auſſer ſich hat, und in abſtractem Gegenſaz ſich gegenüberſtellt, ebendadurch ſelbſt nur ein Endliches wird. Die Idee des Abſoluten, wie ſie von Hegel explicirt worden iſt, ſchließt das Endliche vom Abſoluten nicht aus, ſondern das Abſolute iſt nur dadurch das wahrhaft Abſolute, daß es die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt. Darum muß alles Gewicht darauf gelegt werden, daß Gott im Sinne der Hegel'ſchen Lehre nicht blos der Proceß, die im Sezen und Aufheben ins Unendliche verlaufende Wirklichkeit der Welt iſt, ſondern vor allem die Einheit dieſes Proceſſes, oder das Princip deſſelben, in welchem alle Weltgegenſäze nur ideell enthalten ſind. Nur wenn Gott ſchlechthin der Proceß ſelbſt in ſeinem wirklichen Verlauf wäre, hätte man ein gewiſſes Recht zu ſagen, Gott ſey der Weltgeiſt, und als ſolcher in den Proceß der Weltentwicklung ſo hineinverflochten und mit ihm Eins, daß Gott und Welt ſich nur wie Subſtanz und Accidens zu einander verhalten, die Welt alſo eigentlich das Abſolute und Gott nicht die sub specie aeternitatis angeſchaute Welt, ſondern vielmehr die in der Form des zeitlichen Werdens erſcheinende Welt wäre. Dieſe Behauptung können aber auch nur ſolche Gegner der Hegel'ſchen Lehre aufſtellen, welchen es im Intereſſe ihres ſogenannten Theismus zu liegen ſcheint, die Hegel'ſche Lehre von Gott ſchlechthin als Pantheismus zu bezeichnen, um auf ſie alle jene Beſchuldigungen fallen zu laſſen, die man ſeit alter Zeit mit dieſem vagen Ausdruck zu verbinden gewohnt iſt, während doch, was ſie als ihren Theismus geltend machen, in der That nicht als ein über Hegel hinausgehender Fortſchritt anzuſehen iſt, ſondern nur als ein Rückſchritt, welcher auf geradem Wege wieder zum Wolf'ſchen ens perfectissimum und zum Wolf'ſchen Dualismus zurückführt. Denn wie iſt es möglich, wenn man ſo weit mit Hegel gegangen iſt, daß man die abſolute

Idee, wie sie von ihm explicirt worden ist, in die Einheit des Endlichen und Unendlichen sezt, sich nun mit Einem Male mit der Behauptung gegen ihn zu kehren, es müsse doch ausserhalb der absoluten Idee noch eine aparte Region für einen von der Welt schlechthin getrennten Gott geben, in welcher er als absolutes Subject ausser und über aller Welt stehen könne? Hiemit wird ja nur jener abstracte Gegensaz zwischen Gott und der Welt zurückgeführt, über welchen hinweggekommen zu seyn man sonst als ein Verdienst der neuern Philosophie rühmt. Die Philosophie kann weder ein religiöses noch ein speculatives Interesse dafür haben, Gott und Welt so zu trennen und auseinanderzuhalten, daß Gott ebenso gut ohne eine Welt als mit einer Welt seyn kann, was nur entweder auf Dualismus, oder auf eine allem vernünftigen Denken unzugängliche Willkür, als Princip des Daseyns der Welt, führt, sondern nur darauf kommt es an, das Verhältniß Gottes und der Welt so zu bestimmen, daß das zum Begriffe der Welt gehörende Moment der Endlichkeit das Absolute der Gottes-Idee nicht aufhebt. Dieß wäre nun freilich der Fall, wenn die Kritik der Hegel'schen Lehre ihr Resultat nur in dem Saze haben könnte: „der Weltgeist, weil ursprüngliche, bewußtlose, zum Subject nur durch die Natur sich vermittelnde Vernunft, ist ebendarum die gesezte, hervorgebrachte Vernunft, ein Geschaffenes, nicht Schöpferisches“ [19]). Wäre also Gott im Sinne der Hegel'schen Lehre nur der an sich bewußtlose, erst in den endlichen Subjecten zum Bewußtseyn kommende Weltgeist, so wäre hiemit die Frage sowohl über die Absolutheit als auch die Persönlichkeit Gottes nur zum Nachtheil der Hegel'schen Lehre entschieden: als Weltgeist würde Gott, wie mit der Welt, so auch mit der Persönlichkeit der endlichen Subjecte zusammenfallen. Allein

19) Fichte, Beiträge zur Characteristik der neuern Philosophie. Zweite Ausg. 1841. S. 1023.

auch bei der Frage über die Perſönlichkeit oder das Selbſtbewußtſeyn Gottes, welche in demſelben Zuſammenhang des Syſtems ihre Stelle hat, kommen nur wieder dieſelben beiden Standpuncte in Betracht, welche wir zuvor in Hinſicht des Proceſſes unterſchieden haben. Die Perſönlichkeit Gottes hat, wie der Proceß, zwei verſchiedene Seiten. Hält man im Begriffe der Perſönlichkeit das Moment feſt, das ſchon von Fichte und Schelling mit aller Entſchiedenheit geltend gemacht worden iſt, daß ohne Beſchränkung und Endlichkeit keine Perſönlichkeit gedacht werden kann, ſo wird man ſich auch der Conſequenz nicht entziehen können, daß Gott Perſönlichkeit zugeſchrieben werden kann, nur ſofern er die Beſtimmung des Endlichen an ſich hat, ſich ſelbſt zum Endlichen beſtimmt und in der endlichen Welt verendlicht, und es kann daher nur als die ſpeculative Entwicklung der Idee der Perſönlichkeit Gottes angeſehen werden, wenn Hegel im Gegenſaz gegen die Anſicht, welcher zufolge Gott als dem Menſchen gegenüberſtehend, ſomit als Object genommen wird, die abſolute Idee Gottes dadurch ſich realiſiren läßt, daß Gott als Object durch das ihm gegenüberſtehende Subject ſich integrirt, d. h. ſich im Menſchen weiß, oder nur durch Vermittlung des endlichen Geiſtes zur Perſon und zum ſelbſtbewußten Subject wird. Soll nun aber das Mangelhafte der Hegel'ſchen Lehre von der Perſönlichkeit Gottes eben dieß ſeyn, daß ſie dieſelbe in das Bewußtſeyn des endlichen Subjects ſezt, die Perſönlichkeit Gottes alſo zugleich die Perſönlichkeit des Menſchen iſt, ſo bleibt nichts anderes übrig, als aus dem Proceſſe der Selbſtvermittlung auf die Einheit deſſelben, als die abſolute Ruhe in der Bewegung, zurückzugehen, und die Perſönlichkeit Gottes in dieſe Einheit zu ſezen, aber ebendamit auch den concreten Begriff derſelben fallen zu laſſen. In dieſer Hinſicht findet jedoch bei der Hegel'ſchen Lehre nur daſſelbe ſtatt, wie bei jeder andern, welche, wenn ſie nicht eine rein anthropomorphiſtiſche Perſonification der Idee Gottes geradezu

s speculativen Begriff geltend machen will, auch nur bei
m Bekenntniß stehen bleiben kann, daß wir uns von der
ersönlichkeit Gottes, sofern von ihr alles Endliche und jede
ermittlung durch das Bewußtseyn des endlichen Subjects
ngehalten werden soll, keinen durch seinen concreten Inhalt
stimmten Begriff zu bilden im Stande sind [20]), obgleich im
llgemeinen daran festzuhalten ist, daß Gott als Geist auch
erson ist.

Es ist demnach zwar allerdings, wenn wir die Sache
i Allgemeinen betrachten, innerhalb der Hegel'schen Lehre
bst die Verschiedenheit eines doppelten Standpuncts be-
ündet, welche in eine größere oder geringere Differenz aus-
auandergehen kann. Die Hauptsache aber ist, daß keines
r beiden zusammengehörenden Momente von dem andern
h trennt und zu einem Extrem wird. Das Extrem des

9) Wie dieß insbesondere das Resultat der Schleiermacher'schen Lehre von Gott ist. Schleiermacher selbst hat es am bestimmtesten in seiner Dialektik ausgesprochen, wie z. B. wenn er S. 154. sagt: „Wir wissen nur um ein Seyn Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Seyn Gottes ausser der Welt und an sich." Man vgl. Zeller, Erinnerungen an Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Theol. Jahrb. I. 2. S. 263 f. Aus dieser gründlichen Untersuchung geht klar hervor, daß der der Hegel'schen Lehre in Betreff der Persönlichkeit Gottes gemachte Vorwurf zum wenigsten mit demselben Gewicht auf die Schleiermacher'sche fällt, somit auch in dieser Beziehung kein Grund vorhanden ist, eine in der Natur der Sache selbst liegende Schwierigkeit vorzugsweise nur der Hegel'schen Lehre aufzubürden. Wie leicht es freilich Theologen, welche sich selbst die von Schleiermacher Ausgegangenen nennen (Theol. Stud. u. Krit. 1840. S. 79.), mit diesem Hauptpunct der Lehre ihres Meisters nehmen, darauf ist mit Recht auch schon von Weisse (Theol. Stud. u. Krit. 1841. S. 348 f.) aufmerksam gemacht worden.

einen Standpuncts iſt in der Anſicht ausgeſprochen worden, daß das Abſolute ſchlechthin immanent iſt, weil es in der Fülle ſeiner Entäuſſerung aufgeht, und tranſcendent nur ſofern als jede Stufe den Trieb zum Abſoluten hin, als zu dem Grund und Princip ihres Weſens, in ſich fühlt, und durch denſelben über ſich, d. h. über jede beſtimmte Geſtalt ihres Daſeyns hinausgeführt wird [21]). Iſt hier das Abſolute nur die Bewegung der Idee zu ihrer ſteten Differenzirung, ſo kann dagegen das andere Extrem auf dem entgegengeſezten Standpunct nur darin beſtehen, daß die Idee als die reine unterſchiedsloſe Einheit genommen wird. In dieſer Hinſicht möchte am meiſten die Daub'ſche Entwicklung der Idee Gottes [22]) den Mangel haben, daß die, die abſolute Wirklichkeit vermittelnde, Selbſtunterſcheidung im Grunde eine blos innere bleibt. Auch bei Marheineke tritt der Unterſchied gegen die Einheit zurück, wenn der Begriff Gottes, als des Dreieinigen, ſo dargeſtellt wird: Das reine Anſichſeyn Gottes in ſeiner Subſtanzialität iſt nicht zu denken, denn als ein Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt, und hiemit in dem Unterſchied ſeiner von ſich. Der, welcher ſich zu Gott verhält, iſt ein anderer, als der, zu welchem er ſich verhält. Dieſes Verhältniß iſt die gegenſeitige Negation. Gott iſt in ſeinem In- und Ausſichſelberſeyn ein anderer; als Vater nicht der Sohn, als Sohn nicht der Vater, einer die Negation des andern: beide ſind andere gegeneinander. Durch die negative Macht der Differenz vermittelt Gott ſelbſt auf eine ewige Weiſe ſich mit ſich. Das Anſichſeyn Gottes in ſeinem In- und Ausſichſelberſeyn iſt auch das Fürſich. In dieſer unendlichen Vermittlung des Anſich durch das Fürſichſeyn Gottes iſt er der Geiſt. An

21) Deutſche Jahrb. 1842. Aug. in der Rec. von Feuerbach, Weſen des Chriſtenthums.

22) Beſonders in dem Syſtem der chriſtlichen Dogmatik, herausg. von Marheineke und Dittenberger. 1841. Vgl. Zeller, Theol. Jahrb. I. 4. S. 757.

sich der Geist ist er es wirklich erst, indem er sich von sich unterscheidend oder durch den Unterschied hindurchgehend, sich mit sich ausgleicht, und jene gegenseitige Negation des Insich, oder Vaterseyns, und des Aussich, oder Sohnseyns Gottes, die Negation dieser Negation, d. i. ihre Position erreicht. Diese ist das Fürsich dessen, was Gott Ansich ist in jener unmittelbaren Identität und dieser Differenz oder Negation. Gott ist also weder die nur mit sich identische absolute, und noch selbstlose Substanz, oder die substanzielle Identität, noch auch nur das absolute Selbst oder Subject in seiner Negativität und Differenz von dem Wesen und der Substanz. Dieses vielmehr, daß Gott in dem Wissen von ihm, oder als Geist, sich als die Identität der Identität und Differenz bestimmt, ist Gott, als solcher die Dreieinigkeit, und diese zunächst die Wirklichkeit des Geistes, in welchem, als solchem, das Vater- und Sohnseyn Gottes enthalten und aufgehoben ist[23]). Daß also der Geist sich von sich unterscheidet, oder das Seyn sich als Denken bestimmt, ist das Princip der Bewegung, der Uebergang zum wirklichen Unterschied aber wird nur so gemacht: Ebendamit ist Gott als Geist in sein Verhältniß zum menschlichen Geist gesezt. In der Religion wird Gott vom menschlichen Geist gedacht. Dieses Gedachtwerden aber ist die Thätigkeit des göttlichen Geistes in dem menschlichen, das Offenbarseyn Gottes als ein Seyn, welches Wissen und als solches das Sich-offenbaren ist, das Wissen Gottes von sich selbst in dem menschlichen Geist, Geist zu seyn [24]). Hiemit geht auch bei Marheineke das trinitarische Verhältniß Gottes zu sich selbst in den Unterschied des absoluten und des endlichen Geistes in seiner ganzen Weite über, um in der Einheit des göttlichen und des menschlichen Geistes wieder aufgehoben zu werden, der Uebergang selbst aber ist zu wenig vermittelt.

---

23) Die Grundlehren der christl. Dogmatik. 1827. S. 260 f.
24) A. a. O. S. 256 f.

Sechstes Kapitel.

Die neueſten Erörterungen über die Lehre von der Dreieinigkeit, und der gegenwärtige Stand der Lehre von der Perſon Chriſti.

In Schleiermacher und Hegel hat ſich die Idee der Dreieinigkeit zu zwei ſehr characteriſtiſchen, eine großartige Weltanſchauung umfaſſenden Formen ausgebildet, welche bei aller Differenz des Standpuncts ſich ſehr nahe berühren, und gegenſeitig in einander eingreifend und ſich ergänzend ſich zur Totalität der Idee vollenden. Die gemeinſame Grundlage, auf welcher beide Trinitätstheorien beruhen, iſt die Anſicht, daß wenn durch die Trinitätslehre etwas Poſitives über Gott ausgeſagt werden ſoll, Gott und Welt nicht getrennt werden können, oder das Trinitätsverhältniß nur inſofern ein Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt iſt, wie es auch beſtimmt werden mag, ſofern es zugleich das Verhältniß Gottes zur Welt in ſich begreift. Iſt die abſolute Urſächlichkeit, wie Schleiermacher den Begriff Gottes beſtimmt, trinitariſch betrachtet, das Seyn Gottes in Chriſtus und das Seyn Gottes in der Gemeinde, ſo iſt dieß nichts anders, als ein Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt durch die Vermittlung der Welt, und wenn das Princip dieſes Verhältniſſes nur in die abſolute Urſächlichkeit ſelbſt geſezt werden kann, ſo daß ſie ſich aus ſich ſelbſt zu dieſen beiden von ihrem Anſichſeyn unterſchiedenen Formen des Seyns beſtimmt, ſo haben wir ebendamit einen Proceß, deſſen weſentliches Moment die Welt iſt, in welcher die ideell in Gott enthaltenen Formen des göttlichen Seyns zu ihrer realen Exiſtenz gelangen. Nach der Schleiermacher'ſchen und Hegel'ſchen Auffaſſung der Trinitäts-Idee gehören demnach Gott und Welt weſentlich zuſammen, wenn überhaupt die Idee Gottes nicht inhaltsleer ſeyn ſoll. Man ſollte denken, was in Syſtemen, wie das Schleiermacher'ſche

und Hegel'sche, als gemeinsames Resultat des ganzen Entwicklungsgangs der Philosophie und speculativen Theologie sich ergeben hat, werde auch in dem Bewußtseyn der Zeit eine um so allgemeinere Anerkennung gewonnen haben. Unstreitig wird diesen Systemen die große historische Bedeutung und die bestimmende Macht, die sie durch die Wahrheit des Gedankens für den denkenden Geist haben, für Gegenwart und Zukunft bleiben müssen. Zunächst jedoch hält sich die von dem kirchlich religiösen Interesse des Zeitgeistes ausgehende Opposition gegen Philosophie und speculative Theologie daran, daß die Schleiermacher'sche und Hegel'sche Lehre von dem Verhältniß Gottes und der Welt als pantheistisch anzusehen sey, und da nun so Vielen als eine längst ausgemachte, keiner weitern Untersuchung bedürfende Wahrheit gilt, daß alles, was irgendwie als pantheistisch bezeichnet werden kann, nicht nur an sich schlechthin verwerflich ist, sondern insbesondere auch mit dem Christenthum im geradesten Widerspruch steht, so wird es als eine Hauptaufgabe der Zeit betrachtet, den Hegel'schen Pantheismus durch eine Ansicht zu bekämpfen, welche wesentlich dualistisch Gott und Welt soviel möglich in abstractem Gegensaz auseinanderzuhalten sucht. Hiemit ist der Hegel'schen Trinitätslehre das Urtheil gesprochen. Dabei will man aber doch die speculative Bedeutung, welche der Trinitätslehre durch die Hegel'sche Philosophie zu Theil geworden ist, nicht fallen lassen: so negativ kann sich die kirchliche Gesinnung gegen ein so wichtiges Dogma des christlichen Glaubens nicht verhalten: der Werth einer speculativen Begründung desselben soll daher keineswegs verkannt werden, ja selbst dem Hegel'schen Vermittlungsproceß will man seine Wahrheit nicht absprechen, nur darauf kommt es an, sein pantheistisches Element völlig von ihm auszuscheiden. Derselbe Proceß also, welchen Hegel nur durch die Vermittlung der Welt geschehen läßt, soll ohne sie rein innerhalb des göttlichen Wesens selbst seinen Verlauf

nehmen, oder das Trinitätsverhältniß nur als ein immanentes aufgefaßt werden. In dieſer Idee einer immanenten Trinität ſehen ſowohl Philoſophen, welche ihre ſpeculative Theologie als eine höchſt wichtige Stüze des kirchlichen Glaubens betrachten, als auch Theologen, welche bei aller Anhänglichkeit an das alte kirchliche Dogma doch nicht den Muth der alten Theologen beſizen, es troz ſeines Widerſpruchs mit der Vernunft aufrecht zu erhalten, ſondern es im Geiſt der Zeit für angemeſſener erachten, ihm eine der Vernunft mehr einleuchtende Geſtalt zu geben, das beſte Auskunftsmittel, die Speculation und den kirchlichen Glauben in das rechte Vernehmen zu einander zu ſezen. Die Frage iſt nur, ob nicht auf dieſem vermittelnden Wege eine Form zurückgerufen wird, mit welcher weder dem kirchlichen Glauben, noch dem ſpeculativen Denken ſehr gedient ſeyn kann, eine längſt dageweſene Form, deren Mangelhaftes nun nur um ſo klarer ſich herausſtellt, je ernſter die neueſte Speculation des Dogma ſich bemächtigt, und es in ſeinem innerſten Begriffe zu erfaſſen beſtrebt hat.

Es war daher kein zur Unzeit geſprochenes Wort, als Lücke in einem dogmatiſchen Sendſchreiben an Nitzſch [1]) Fragen und Bedenken über die immanente Weſenstrinität, oder die trinitariſche Selbſtunterſcheidung Gottes, zur Sprache brachte, und dadurch weitere Erörterungen nicht blos von Seiten Nitzſch's [2]), ſondern auch von Andern, welche in der Sache mitzuſprechen ſich für berufen hielten [3]), veranlaßte.

---

1) Theol. Studien und Kritiken 1840. 1. H. S. 63 f.

2) Ueber die weſentliche Dreieinigkeit Gottes zur Erwiederung auf das dogmatiſche Sendſchreiben des Hn. K. R. D. Lücke. A. a. O. 1841. 2. H. S. 295 f.

3) Weiſſe, zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Weſenstrinität. A. a. O. S. 345 f. — Fichte, Einige Bemerkungen über die immanente und die Offenbarungstrinität nach Lücke und

Um sich genauere Rechenschaft zu geben, was an der Lehre von einer immanenten Trinität ist, classificirt Lücke die verschiedenen neuern Theorien der Trinität, und stellt der populär verständigen und kirchlich glaubigen Enthaltsamkeit die unenthaltsam speculative Denkweise gegenüber, zwischen welchen die sabellianische Theorie in ihrer Schleiermacher'schen Form als Mittelglied die wahre Mitte bilde. Hiedurch ist die unenthaltsame speculative Denkweise, ihrer Bezeichnung zufolge, von den übrigen Theorien, als das eigentliche Object der Frage abgegrenzt, und da eine der beiden Gestalten, in welchen sie in der neuern Zeit erscheint, die Hegel'sche, theologisch schon gerichtet ist, seitdem unter dem christlichen Schein der verdeckte pantheistische Inhalt erkannt worden, so ist es nur die Lehre von einer immanenten Trinität im engern Sinn, wie sie namentlich von Billroth, Twesten, Nitzsch u. a. näher bestimmt worden ist, um welche es sich handelt. Auch mit dieser Gestalt der unenthaltsam speculativen Denkweise kann sich Lücke nicht befreunden, wie billig, wenn einmal die Enthaltsamkeit zum Maasstab und Kriterium des speculativen Denkens gemacht wird. Nehme man an, die Begriffe der Selbsterkenntniß oder der Selbstliebe, des Selbstbewußtseyns oder der Persönlichkeit seyen der richtige Inhalt der immanenten Trinität, so sey nicht einzusehen, worauf die Nothwendigkeit einer solchen auſſer- und überschriftlichen Trinität beruhen soll. Behaupte man, die Persönlichkeit Gottes sey eben nur trinitarisch als immanente Trinität zu begreifen, so sey allerdings der Begriff der Persönlichkeit, zumal Gottes, ein schwieriger speculativer Begriff, aber bedenklich sey es auch, ein Verhältniß des Werdens, was doch das Zeugen

---

Nitzsch, auch mit Beziehung auf Hegel und Strauß. (Zeitschr. für Philos. und specul. Theol. Herausg. von Fichte. VII. 1. S. 224 f.) — Mehring, die immanente Wesenstrinität. A. a. O. IX. 2. S. 157 f.

und Gezeugtwerden ſey, in Gott zu ſezen, und verwirrend, es gleich und ewig wieder aufzuheben. Der immanente Proceß des göttlichen Selbſtbewußtſeyns könne nicht inadäquater ausgedrückt werden, da Vater und Sohn zwei auseinanderſeyende Subjecte ſeyen, welche durch keinen Geiſt und keine Weſensgleichheit aufhören können, verſchiedene Subjecte zu ſeyn. Statt daß dadurch die Idee der Perſönlichkeit Gottes nach Art der menſchlichen klarer werden ſoll, werde ſie nur dunkler. Ohne Bewegung ſey kein Leben zu denken, aber im Begriff des abſolut Subſtanziellen liege es, das Leben unmittelbar in ſich zu haben, ohne allen innern Gegenſaz. In den Actionen des Selbſtbewußtſeyns ſeyen freilich Subject und Object unterſchieden und wieder Eins, ob aber dieſer Proceß ebenſo auch in Gott ſey. Wo wir unterſcheiden, Verſchiedenes ſezen und wieder aufheben, da ſey Werden und Zeit, das Abſolute aber geſtatte ebendeßwegen keine immanenten Unterſchiede. Halte man ſich an den Begriff der Selbſtliebe, der Selbſtobjectivirung Gottes in der Liebe, ſo ſey zwar nicht zu läugnen, daß in jeder wahrhaften Liebe das perſönliche Selbſt als liebendes Subject immer mitgeſezt ſey, weil die Liebe weſentlich immer zwei Subjecte verlange, das liebende und das geliebte. Aber die Selbſtliebe ſey in der Liebe immer nur das Mitgeſezte, die eine Hälfte der Liebesaction. Die volle Liebe, als ſolche, entſtehe und beſtehe als ſolche nur durch ein objectives Subject auſſer uns. Ob denn die Liebe in Gott ſo weſentlich eine andere ſey, daß er ſchon in ſeiner Selbſtliebe die abſolute, die abſolut bewußte Liebe hätte? Daß Gott die ewige Liebe ſey, wiſſen wir in und aus der Welt, dem Objecte ſeiner Liebe. Gott ſey freilich ſeinem Weſen nach abſolut unabhängig von der Welt, aber wenn die Liebe Gottes eine wahre vollſtändige Action ſeyn ſolle, könne und dürfe ihr die Welt nicht fehlen. Gewiß ſey er ſich ſelbſt genug, aber doch eben nur als der ewige Weltſchöpfer, als die ewige vollſtändige Liebe, die

mehr sey als Selbstliebe. Sey die Welt der Inbegriff der unsterblichen Ebenbilder Gottes, sey darunter auch begriffen sein heiliger, eingeborener Sohn, was suchen wir noch nach einem würdigern Object seiner Liebe? Sollen wir aber den heiligen, eingeborenen Sohn als immanentes Du in Gott uns denken, und doch nicht blos denken als eine gesezte und wieder aufgehobene Verschiedenheit, was dann eben kein wahres Du wäre, sondern als reale Person, so gerathen wir von neuem in ein Dunkel, und in eine Verwirrung, aus der uns nichts helfe, als eben die Verneinung der immanenten Trias auch in der Form der Selbstliebe.

Man darf der Lücke'schen Abhandlung nur bis zu diesem Puncte folgen, und von demselben aus wieder auf das zurücksehen, wovon sie ausgegangen, so muß auch sogleich in die Augen springen, wie sie, wenn man auch über manche andere zuvor schon nicht recht zusammenstimmende Säze (wie z. B. daß in Gott Leben und Bewegung seyn soll und doch kein Unterschied, wie wenn es eine Bewegung geben könnte ohne einen Unterschied!), hinwegsieht, doch um so unläugbarer hier sich in einen sich selbst aufhebenden Widerspruch mit sich selbst verwickelt. Das Resultat, bei welchem sie ankommt, ist das gerade Gegentheil des beabsichtigten. Als unzweifelhafte theologische Voraussezung gilt ihr, daß der Pantheismus, wäre er auch jener höchste geistige, der Hegel'sche, theologisch schon darum gerichtet ist, weil er Gott nicht hat ohne die Welt. Was haben wir nun aber hier am Schlusse der Lücke'schen Untersuchung? Doch auch einen Gott, welcher nicht ohne die Welt seyn kann, wenn er als die ewige Liebe ein Object seiner Liebe ausser sich haben muß, und dieses Object seiner Liebe nur die Welt seyn kann. Und wenn Lücke noch überdieß den heiligen eingeborenen Sohn zur Welt rechnet, sofern sie als der Inbegriff der unsterblichen Ebenbilder Gottes das Object seiner Liebe ist, so haben wir ja hier sogar den so anstößigen Saz Hegel's, daß Sohn und Welt zu-

ſammengehörende Begriffe ſind, der eine der beiden Begriffe durch den andern vermittelt wird. Kann man nichts lieben, ohne daß man mit dem Gegenſtand ſeiner Liebe Eins wird, ſich mit ihm identiſch weiß, ſein eigenes Weſen in ihm erkennt, ſo iſt es ja nur die Explication des Hegel'ſchen Begriffs der Einheit Gottes und der Welt, wenn die Welt nicht blos das von Gott Unterſchiedene, ſondern auch, wegen dieſer Beziehung zum Sohn, im Sohn das mit Gott Identiſche iſt. Entweder muß alſo die Lehre, die man nur als pantheiſtiſch zu bezeichnen pflegt, doch nicht ſo abſolut verwerflich ſeyn, wenn ſie gerade die Anſicht über das Verhältniß Gottes und der Welt enthält, ohne welche Gott nicht als die ewige Liebe gedacht werden kann, oder wenn es auch ferner dabei bleiben ſoll, daß der ſogenannte Pantheismus in dieſem Widerſpruch zum Chriſtenthum ſteht, ſo wird man ſich auch dazu entſchließen müſſen, wie man ja auch dem Selbſtbewußtſeyn Gottes ſeine Lebendigkeit nimmt, wenn man keinen Unterſchied in ihm zugibt, ebenſo auch die Liebe in dem Herzen Gottes auszulöſchen, um im Gegenſaz gegen den Pantheismus den Dualismus in ſeiner ganzen Strenge durchzuführen. Würde es aber nicht vielleicht beſſer ſeyn, ehe man ſich durch die Angſt vor „der pantheiſtiſchen Gefahr" in ſolche Widerſprüche und Extreme hineintreiben läßt, dem gefürchteten Feind etwas ruhiger und ſchärfer ins Angeſicht zu ſehen, ob denn wirklich die Gefahr vor ihm ſo groß iſt? Dieſelbe Lehre, welche man, ohne ſich genauere Rechenſchaft über ſie zu geben, ſchlechthin mit dem gehäſſigen Namen des Pantheismus bezeichnet, enthält Elemente in ſich, welche jede Anſicht über das Verhältniß Gottes und der Welt, die nicht ſelbſt eine unchriſtliche werden will, als ihre nothwendige Vorausſezung anerkennen muß. Wie kann eine Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon Chriſti, wie ſie auch näher beſtimmt werden mag, auf irgend eine Weiſe gedacht werden, wenn nicht ihre Möglichkeit an ſich in der menſchlichen Natur

begründet ist, Gott und Mensch also in irgend einem Puncte wesentlich mit einander Eins sind; wie kann an eine Gemeinschaft des göttlichen und menschlichen Geistes geglaubt werden, wenn nicht der menschliche endliche Geist in seinem Verhältniß zu Gott, als dem absoluten Geist, Geist von Gottes Geist ist [4]); oder wie kann auch nur von einem Bilde Gottes die Rede seyn, nach welchem der Mensch geschaffen ist, und zu welchem er als zu seiner an sich göttlichen Natur erneuert werden soll, wenn es schlechthin nur darum zu thun ist, den aufrichtigen wesenhaften Unterschied Gottes und der Welt als Princip und Inhalt des christlichen Dogma geltend zu machen? Es versteht sich von selbst, daß der Unterschied zwischen Gott und der Welt hiemit nicht geläugnet werden soll, was ebenso einseitig wäre, als es für einseitig erklärt werden muß, nur den Unterschied festzuhalten, die Einheit aber völlig unbeachtet zu lassen. Gibt es aber auch eine Einheit im Unterschied, so versteht es sich ebenso von selbst, daß sie in nichts anders gesezt werden kann, als in dasjenige, was allein die substanzielle Wahrheit der Welt ist, in den endlichen Geist, welcher in seinem geistigen Bewußtseyn auch das Bewußtseyn seiner Unendlichkeit hat, als der endliche auch der aus seiner Endlichkeit zur Unendlichkeit seines Wesens sich erhebende ist. Wozu soll es also dienen, um nur der pantheistischen Gefahr ernsthaft und entschieden zu entgehen, alle jene wesentlichen Momente, die doch auch in Betracht kommen müssen, wie wenn sie gar nicht vorhanden wären, völlig zu

4) Nur in der Anerkennung dieser Wahrheit kann Nitzsch in der neuesten Ausgabe seines Systems der chr. Lehre 1839. S. 245. zur Erklärung der Menschwerdung Gottes die Säze aufstellen: „Es gibt eine natürliche Göttlichkeit des menschlichen Geistes, und nur der menschliche Geist tritt mit dem Logos in unmittelbare Vereinigung.“ Oder lautet dieß nicht auch pantheistisch, wenn man in jeder Einheit Gottes und der Welt Pantheismus sieht?

ignoriren, und in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, in welchen nur die Conſequenz des Gedankens entſcheiden kann, ſtatt dieſer nachzugehen, immer nur wieder die Verſicherung ſeiner chriſtlichen Geſinnung zu geben, wie wenn dieſe nicht ebenſo gut auch auf der andern Seite ſtattfinden könnte?

Man möchte vielleicht ſehr geneigt ſeyn, in dieſen kritiſchen Bemerkungen nur willkürliche Conſequenzen zu ſehen. Um ſo erwünſchter iſt es, daß der befreundete Theologe, an welchen das Sendſchreiben gerichtet iſt, es auch darüber nicht an einer wohlmeinenden Belehrung fehlen ließ. Nitzſch gibt Sartorius, welcher gleichfalls denſelben Punct ſchon in's Auge gefaßt hatte [5]), darin Recht, daß die Aufgebung der immanenten Trinität, bei doch feſtgehaltener Liebe und Thätigkeit Gottes, unvermeidlich zu Vermiſchungen des Göttlichen und Weltlichen führe, und die zwar geläugnete Abhängigkeit und Unſelbſtgenügſamkeit Gottes wieder begründe [6]), d. h. zu demſelben Pantheismus führe, deſſen Widerſpruch mit dem Chriſtenthum doch gerade die Vorausſezung iſt, von welcher man ausgeht. Nur um ſo ernſtlicher dringt ſich daher die Frage auf, wie der pantheiſtiſchen Gefahr zu entgehen iſt? Es kann dieß, wie eben hieraus zu erſehen iſt, nur dadurch geſchehen, daß man nicht, wie Lücke gethan hat, die immanente Trinität aufgibt. Wie alſo dieſe feſtzuhalten iſt, und zwar ohne Gott in irgend ein als pantheiſtiſch anzuſehendes Verhältniß zur Welt zu ſezen, da eben hierin die Immanenz jener Trinität beſtehen ſoll, iſt die Frage. Sucht man nun darüber den befriedigenden Aufſchluß in der Abhandlung von Nitzſch zu erhalten, ſo weiß man nicht recht, woran man ſich halten ſoll. Die Sache wird zwar hauptſächlich nur exegetiſch erörtert (gleichfalls auf eine Weiſe, gegen welche manches einzuwenden wäre), allein, was auch auf dem exegetiſchen Wege ſich

5) Die Lehre von der heiligen Liebe. 1840. S. 17.
6) Nitzſch a. a. O. S. 339.

ergeben mag, es muß doch immer das ganze Verhältniß auf einen beſtimmten Begriff gebracht werden. Man ſieht wohl, das Weſen der immanenten Trinität ſoll in die athanaſianiſche Vorſtellungsweiſe, welcher der unbedingte Vorzug vor der ſabellianiſchen gegeben wird, geſezt werden. Ebendeßwegen wäre aber auch nachzuweiſen geweſen, ob es in derſelben wirklich zu einem realen Unterſchied Gottes von ſich ſelbſt kommt, ob, wenn Vater, Sohn und Geiſt in ein ſolches Verhältniß der Identität zu einander geſezt werden, wie dieſe Lehre annimmt, ſie zugleich als reale Subjecte von einander unterſchieden werden können. Es geſchieht dieß nicht nur nicht, ſondern es werden nicht einmal die athanaſianiſche und die ſabellianiſche Vorſtellung in ihrem Unterſchied ſo auseinandergehalten, daß das Moment, um das es ſich handelt, ſich klar herausſtellt. Wenn Lücke die inweltliche Offenbarungstrias, von welcher dieſe Theologen reden, nur davon verſtehen will, daß alle in der inweltlichen Offenbarung gegebenen Subjecte nur Verhältniſſe Gottes zur Welt, Wirkungen, Acte, keine Beziehungen Gottes zu ſich ſelber und auf ſich ſelber ausdrücken, ſo hält Nitzſch entgegen, ſchon darin ſeyen wirkliche Beziehungen Gottes auf Gott, Unterſcheidungen Gottes von Gott enthalten. Ewige und in ihrer Realität verſchiedene, in ihrer Verſchiedenheit reale Verhältniſſe Gottes zur Welt, die keine andere als dieſe ſeyn können, unterſcheiden ſchlechterdings Gott von Gott und beziehen ihn zu ihm ſelbſt. Gott offenbaret eben ſich ſelbſt, nicht etwas Anderes, das er nicht wäre, er theilt ſich ſelbſt mit; nun iſt der geoffenbarte weſentlich kein anderer, als der offenbarende, der mitgetheilte weſentlich kein anderer als der mittheilende, aber das Verhältniß von Subject-Object iſt in dieſem Proceſſe der Offenbarungsthätigkeit ſchon eingetreten [7]). Eben dieß wäre auch nachzuweiſen geweſen, da die Sache ſich nicht

7) Nitzſch a. a. O. S. 201.

ſo unmittelbar von ſelbſt verſteht. Mit welchem Rechte läßt ſich denn behaupten, daß die Offenbarungstrinität eine von ihr unabhängige Weſenstrinität ſchon zur Vorausſezung haben muß? Eine Offenbarungstrinität lehrt ja auch der Sabellianismus, auch in ihm müßte alſo ein Verhältniß von Subject-Object, d. h. ein immanentes Trinitätsverhältniß ſeyn, wenn überhaupt alle realen Verhältniſſe Gottes zur Welt nicht ohne einen Unterſchied Gottes von ſich ſelbſt gedacht werden könnten. Und doch wird unmittelbar darauf geſagt: „Wie denn vom Sabellianismus da die Rede ſeyn könne, wo einzig davon die Rede ſey, daß und wie Gott ſich ſelbſt gegenſtändlich werde und ſich zu ſich ſelber verhalte? Gebe es doch für die ſabellianiſche Monas gar kein ad intra, ſondern nur ein ad extra.“ Die ganze Unterſcheidung, welche hier zwiſchen Offenbarungs- und Weſenstrinität gemacht wird, beruht auf einer unklaren Vorſtellung. Nicht jedes Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt iſt als ſolches auch ein immanentes, Gott kann ja auch durch die Vermittlung des Endlichen ſich ſelbſt gegenſtändlich werden, wie dieß auch bei dem Sabellianismus der Fall iſt, welcher Gott in den drei Perſonen des Vaters, Sohns und Geiſtes, jedoch erſt in der Sphäre der endlichen Welt, in dieſes Verhältniß zu ſich ſelbſt kommen läßt. Die Frage iſt daher nicht, ob die Offenbarungstrinität nicht ohne eine Weſenstrinität ſeyn kann, ſondern ob Gott nur durch die Vermittlung des Endlichen ſich ſelbſt gegenſtändlich werden und in dieſes Verhältniß zu ſich ſelbſt treten kann, ob alſo kein realer Unterſchied in Gott gedacht werden kann, ohne daß mit dem Unterſchied die Beſtimmung des Endlichen in das Weſen Gottes geſezt wird? Dieſe Frage verneint zwar Nitzſch in der Folge, wenn er gegen Lücke bemerkt, man dürfe ſich keineswegs vorſtellen, daß jede Unterſcheidung in Gott einen Reflex der Welt in das Weſen Gottes bringe, und den Unterſchied Gottes und der Welt, wenn nicht aufhebe, doch verdunkle. Nur der ſich

sich bewegende Gottesbegriff erspare der Idee die Schmach, s Naturleben an sich zu ziehen und erborgen zu müssen. agegen werde der in der Wesensgleichheit abgeschlossene d bestimmte Proceß der subjectiven Entwicklung die So- ia, valentinisch zu reden, vor jedem Sinken bewahren, n wahren Schöpfungsbegriff sichern, und ohne der göttli- en Allgegenwart und Allwirksamkeit in der Geschichte oder Bewußtseyn zu schaden (denn die Ueber- und Inwelt- hkeit Gottes sey, die eine wie die andere, in göttlichen ubsistenzen gegeben), den Unterschied Gottes und seines eschöpfs befestigen [8]). Allein es ist auch dieß nur behaup- , nicht entwickelt und bewiesen. Man mag immerhin sa- n, die Sophia dürfe nicht fallen, wenn sie aber eben doch lt, und fallen muß, weil es sonst zu keinem realen Unter- iede kommt und der Unterschied zu seinem Rechte kommen ß, wie ist dann die Sache anzusehen? Nicht darauf ist sehen, ob alles schlechthin immanent bleibt, sondern ob an in der Immanenz auch einen wahren und wirklichen nterschied hat. Woher soll aber ein solcher Unterschied hier mmen? Die athanasianische Lehre hat es der Geschichte folge nie zu einem realen Unterschied in Gott gebracht [9]),

8) A. a. O. S. 339.

9) Nitzsch meint zwar (a. a. O. S. 302.), schon seit Augustin und Boëthius habe man allgemein diejenigen kirchlichen Bestimmungen, vermöge welcher es eine antisabellianische Lehre von der Trinität, eine Lehre von verschiedener Subjectivität des Vaters, Sohns und Geistes, gab, als ein festes Resultat der Exegese vorausgesetzt, und diesem Kirchenglauben die psychologischen und sonstigen Erklärungsversuche völlig untergeordnet. Deßwegen seyen also Auffassungen der Trinitäts-Idee, welche offenbar auf Sabellianismus hinauslaufen, doch nicht sabellianisch zu nehmen, weil ja solche Kirchenlehrer selbst sagen, sie sollen nicht sabellianisch seyn. Dieß würde jedoch weit führen, wenn wir jedem, der eine solche Versicherung gibt,

und ſolche Verſuche, die Trinitäts-Idee als Selbſtvermittlungsproceß zu deduciren, wie der von Tweſten wiederholte [10]), geben gleichfalls nur einen leeren Schein des Unterſchieds. Alles dieß hat ſeinen Grund darin, daß man mit der Beſtimmung der Endlichkeit, ſofern ſie in das Weſen Gottes geſezt werden ſollte, nie Ernſt machte, und der falſchen Meinung war, Gott könne, ohne daß die Endlichkeit der Welt dazwiſchen tritt, auf reale Weiſe ſich von ſich ſelbſt unter-

---

auf ſein Wort glauben müßten, daß es wirklich ſo ſey: es mag noch ſo oft geſagt werden, daß ſich Perſon von Perſon zwar nicht wie Theil von Theil, wie Qualität von Qualität, aber auch nicht wie ein unmittelbares Weſen, nicht wie der Menſch vom Menſchen unterſcheide, die Sache ſelbſt wird durch bloße Verſicherungen und Auctoritäten nicht im Geringſten wahrer und denkbarer. In gleichem Sinne bemerkt Nitzſch a. a. O. S. 327. über Joh. 1, 1.: „So tief liege der Polytheismus und der polytheiſtiſche Verdacht unter dieſer Stelle und unter der ganzen bibliſchen und kirchlichen Trinitätslehre, daß es in ſich ſelbſt widerſprechend ſey, eine göttliche Hypoſtaſe als wirkliches Subject auſſer Gott zu denken, denn der Gott, auſſer welchem man eine göttliche Hypoſtaſe denken wollte, ſey an ſich ſchon die Negation alles Polytheismus. Man könne alſo getroſt den altteſtamentlichen Kanon: auſſer mir iſt kein Gott, ohne Weiteres eintreten laſſen. Johannes nöthige zu beidem, Gott bei Gott vorzuſtellen und doch die Einheit des Weſens zu denken. Solche Behauptungen werden in einem ſehr apodictiſchen Ton ausgeſprochen, Reelles aber iſt damit nicht geſagt. Daß es an ſich widerſprechend iſt, Joh. 1, 1. den Logos in dem Subordinations-Verhältniß zu Gott zu denken, wie es Origenes zuerſt näher entwickelte, iſt noch keinem Unbefangenen zu behaupten eingefallen. Selbſt wenn man, willkürlich genug, die athanaſianiſche Vorſtellung Joh. 1, 1. ſchon vorausſezt, muß man doch zugeben, daß jene andere eine an ſich mögliche und wohlbegründete iſt.

10) Vorleſ. über die Dogmatik S. 199 f. Vgl. oben S. 377.

scheiden. Entweder muß man von jedem realen Unterschied in der Trinitäts-Idee abstrahiren, oder die Endlichkeit, ohne welche es keinen realen Unterschied im Wesen Gottes geben kann, da suchen, wo sie allein real ist, im Begriffe der Welt. Man kann nun freilich sagen, es sey eine Schmach für die absolute Idee, das Naturleben an sich zu ziehen, d. h. sich durch das Endliche zu vermitteln, wenn aber in demselben Zusammenhang auch wieder gesagt wird, die Endlichkeit gebiete darum nicht über Gott, weil Gott sich in ihr offenbare und sie erfülle, wenn die Scheu vor Verendlichung und Entzweiung an einer Lehre von Gott sogar getadelt wird [11]), so ist dieß die andere Seite der Sache, und es wäre daher nun auch zu zeigen gewesen, wie sich das Eine zu dem Andern verhält. Darüber kommt man jedoch hier nicht in's Reine, weßwegen auch kein weiteres Interesse vorhanden seyn kann, einem so unvermittelten und unmotivirten Begriff, wie der Begriff dieser Immanenz ist, weiter nachzugehen. Aus allem zusammen aber geht unstreitig hervor, daß Ritzsch zwar die athanasianische Vorstellung, als die kirchliche, für die seinige erklärt, in der That aber ihr die sabellianische unterlegt. Eine dreifache göttliche Urhebung, von welcher wir uns in unserm geistlichen Seyn und Werden abhängig fühlen [12]), ist, wenn wir einen gewöhnlicheren Ausdruck dafür sezen, nichts anderes als eine dreifache Kraftäusserung, oder die göttliche Ursächlichkeit in einer dreifachen Beziehung zu dem Menschen gedacht. Soll die kirchliche Lehre durch die Bemerkung gerechtfertigt werden: „welche Schwierigkeit auch der kirchliche Begriff von göttlichen Personen machen möge, sobald man ihn mit der Persönlichkeit des göttlichen Wesens in Verhältniß bringen wolle, so sey doch dieser Widerspruch nicht ganz unauflösbar", so ist ebendamit nur die Unauflös-

11) A. a. O. S. 341.
12) System der chr. Lehre §. 81.

barkeit des Widerſpruchs anerkannt, da ein Widerſpruch nur entweder ganz oder gar nicht gelöst werden kann, und die weiter hinzugefügten Verſuche zur Erläuterung des Trinitätsverhältniſſes aus der Metaphyſik des Bewußtſeyns, aus dem Begriffe der Selbſterkenntniß und Selbſtliebe Gottes, oder dem Unterſchiede des in ſich verborgenen und des ſich äußernden, alſo auch erinnernden Gottes, dienen nur dazu, die kirchliche Lehre mit heterogenen Vorſtellungen zu vermengen, wodurch die Sache im Ganzen nur unklarer und unbegreiflicher werden muß.

Bis jezt ſteht demnach die immanente Trinität immer noch auf einem ſehr ſchwachen Grunde. Lücke hat das Gewicht ſeiner Bedenken ſo ſtark gefunden, daß er die immanente Trinität nur fallen laſſen konnte, Nitzſch, bei dem beſten Willen, ſie zu halten und zu begründen, wenigſtens nichts Haltbares und Ueberzeugendes für ſie vorgebracht, allein der rechte Mann kommt erſt, welcher ſich längſt als den großen Reſtaurator der alten kirchlichen Trinitätslehre angekündigt hat [13]), und gewiß auch jezt den Theologen aus ihrer Noth zu helfen im Stande iſt. „So ſehr wir uns," läßt Weiſſe über die von Lücke zur Sprache gebrachte Frage ſich vernehmen, „gegen die Annahme einer Anfangsloſigkeit der Schöpfung ſträuben, ſo entſchieden bekennen wir uns zu der Annahme einer Ewigkeit des göttlichen Schaffens. Wir bekennen uns dazu nicht nur im Allgemeinen, ſondern wir behaupten, daß gerade dieſer Begriff des göttlichen Schaffens den Andeutungen gemäß, welche darüber deutlich genug in der heiligen Schrift alten und neuen Teſtaments enthalten ſind, in ſeiner ausdrücklichen Unterſchiedenheit und Unabhängigkeit von dem, was man gemeinſam Welt und Schöpfung

13) Weiſſe, die Idee der Gottheit, als wiſſenſchaftliche Grundlegung der Philoſophie der Religion. 1833. S. 273. Vgl. Strauß, Gl.lehre. Th. I. S. 495 f.

nennt, gefaßt und ſorgfältiger, als bisher der Fall war, ausgebildet werden muß, wenn es zu einem wahren und lebendigen Verſtändniſſe des Trinitätsbegriffs kommen ſoll" [14]). Hiemit ſehen wir uns ſogleich in den Mittelpunct der Sache ſelbſt hineinverſezt. „Es leidet keinen Zweifel," ſagt Weiſſe in vollkommener Uebereinſtimmung mit Lücke, „daß der pantheiſtiſchen Gefahr auf keine Weiſe zu entgehen wäre, wenn die Mannigfaltigkeit, welche auf reale und nicht auch blos ideale Weiſe in Gott geſezt werden ſollte, unmittelbar die Mannigfaltigkeit der Welt wäre, die wir gemeinſam Welt nennen. Auf der andern Seite aber darf der Schöpfungsbegriff nicht als ein blos einſeitig ideales oder ſubjectives Denken und Wollen gefaßt werden, wie er auch von Lücke noch gefaßt wird, der ihn darum mit Recht für leer und unmächtig erklärt, wiefern er kein Reſultat hätte, wiefern nicht das Werden eines Geſchöpfs auſſerhalb der wollenden und beſchließenden Gottheit ihm entſprechen ſollte. Eines Geſchöpfes bedarf es allerdings, oder vielmehr es bedarf einer Unendlichkeit von Geſchöpfen, aber wer ſagt uns, daß dieſe Geſchöpfe nothwendig auſſer Gott ſeyn müſſen? Auſſer Gott in dem Sinne, wie der Begriff unſers gegenwärtigen Weltalls allerdings nicht ohne ein Verhältniß der Aeuſſerlichkeit zu Gott gedacht werden kann; denn keineswegs iſt es unſere Meinung, mit jener Behauptung zur pantheiſtiſchen Weltanſicht zurückzukehren. Kurz, es iſt der Begriff einer immanenten oder intellectuellen, der Schöpfung dieſes Weltalls ſo zeitlich, wie principiell oder begrifflich vorangehenden Schöpfung, den wir für einen ebenſo ſchriftmäßig begründeten, als wiſſenſchaftlich zur Ausbildung eines ſpeculativen Theismus unentbehrlichen halten, und von welchem wir allein den Ausgang eines helleren Lichts auch über die wahre Bedeutung des kirchlichen Trinitätsbegriffs erwarten." Es iſt

14) Theol. Stud. und Krit. 1841. S. 383.

mit Einem Worte die Angelologie, aus welcher das neue Licht für die Trinitätslehre aufgehen ſoll, eine Lehre, welche freilich in der neuern ſpeculativen Theologie zu einem ſo untergeordneten Moment geworden iſt, daß wir uns längſt nicht mehr veranlaßt ſehen konnten, ſie in den Kreis unſerer Unterſuchungen zu ziehen, die aber nach Weiſſe's Anſicht nie hätte von der Trinitätslehre getrennt behandelt werden ſollen aus dem Grunde, weil in ihr eine ähnliche Hypoſtaſirung in Bezug auf die ſchöpferiſchen Gedanken Gottes liege, wie in der Trinitätslehre in Bezug auf die Haupt- und Grundmomente des göttlichen Selbſtbewußtſeyns. Die Engel bilden, ſo betrachtet, eine Ideenwelt ungefähr im platoniſchen Sinne, mit dem Unterſchiede jedoch, daß der platoniſche Ideenbegriff eine nicht ganz klare Vermiſchung des Elements der begrifflichen Allgemeinheit oder Abſtraction mit der lebendigen Individualität, freier, geiſtiger Schöpfung oder Zeugung enthalte, während der hier gemeinte Begriff ganz und ungetheilt auf die leztere Seite treten müſſe. Die begriffliche Allgemeinheit könne überall nur ein Element der Nothwendigkeit oder der Natur in Gott bezeichnen, hier aber handle es ſich vielmehr davon, Gott auch unabhängig von der Weltſchöpfung und vor ihr als ein Weſen von unendlicher, freier Schöpferthätigkeit und die Erzeugniſſe derſelben, als eine Welt, zwar in anderem Sinne als die unſrige, aber an überſchwänglicher Mannigfaltigkeit und individueller Eigenthümlichkeit ihrer einzelnen Momente keineswegs hinter ihr zurückbleibend zu denken. In dieſem Sinne wagt es daher Weiſſe zu behaupten, daß der Offenbarung ad extra eine Offenbarung ad intra vorangehe, als eine ewige, intellectuelle und immanente Schöpfung, und daß dieſe Offenbarung unzertrennlich ſey von dem Weſen und Begriffe Gottes, während jene auch nicht ſeyn könnte, ohne daß darum Gott aufhörte, Gott zu ſeyn. Einen einſamen Gott zu denken, falle auch dem populären religiöſen Bewußtſeyn unerträglich, ein Gott aber, welcher der Welt bedürfe, werde

ebendadurch von der Welt abhängig, die Welt selbst werde dadurch zu Gott. Wie nun aber die immanente Offenbarung zu denken sey, sey die weitere Frage, und gewiß habe die Schrift darin das Rechte getroffen, daß sie der Persönlichkeit des Logos oder Sohns das Geleit der himmlischen Heerschaaren beigebe. Durch diese Ineinssezung der Einheit und der Vielheit habe sie auch für die wissenschaftliche Fassung den einzig haltbaren Grund gelegt. Die Einheit nämlich, die Hypostase dieses zweiten Moments sey für die Wissenschaft Bedürfniß, weil ohne einen beharrlichen Gegensaz für sein Bewußtseyn Gott nicht als selbstbewußt gedacht werden könne; die Vielheit sey Bedürfniß, weil sonst kein wahrhafter Unterschied der Hypostasen bestehe, sondern beide als identisch zusammenfallen, und nur gewaltsamer Weise auseinandergehalten werden können. Dieß aber sey das Tiefe und Große der neutestamentlichen Lehre, daß sie nicht nur überhaupt die Nothwendigkeit dieses doppelten Gegensazes für die Idee der Gottheit eingesehen, sondern ausdrücklich beide Gegensäze als einen und denselben ausgesprochen habe. Auch an den Böhme-Schelling'schen Grund in Gott wird dabei erinnert. Denn was für das menschliche Selbstbewußtseyn die Aussenwelt, das sey für das göttliche der Logos als schöpferischer Quell der göttlichen Gedanken, derselbe Logos, der gerade in dieser Beziehung auch der Grund der göttlichen Persönlichkeit genannt werden könne, nur müsse man den Grund nicht in die erste, sondern die zweite Persönlichkeit in Gott sezen.

So wäre also das große Räthsel ebenso klar und einfach, als ächt speculativ gelöst! Aber wie ist es gelöst? Mit Einem Worte dadurch, daß für die Immanenz Gottes und der Welt die Immanenz Gottes und der Engel gesezt wird. Gehören denn aber die Engel nicht auch zur Welt, und wenn es mit der absoluten Idee Gottes streitet, von der Welt abhängig zu seyn, ist nicht auch so dieselbe Abhängigkeit Gottes von der Welt, oder des Schöpfers von dem Geschöpf,

wenn Gott, um als ſelbſtbewußt gedacht zu werden, nicht ohne die Engel gedacht werden kann, welche bekanntlich nach der Lehre der Schrift Geſchöpfe Gottes ſind? Gewiß kann man ſich nur wundern, wie ein denkender Schriftſteller mit einer ſolchen Löſung des fraglichen Problems aufzutreten wagen kann, es iſt aber ſogar noch weiter zu behaupten, daß wenn überhaupt die gegebene Löſung einen vernünftigen Sinn haben ſoll, ſie denſelben erſt dadurch erhält, daß man ſie auf dieſelbe Lehre zurückführt, welche als eine in religiöſer und ſpeculativer Hinſicht völlig verfehlte beſtritten wird. Der philoſophiſche Begriff für die Engel iſt, daß ſie endliche Geiſter ſind. Es iſt alſo der endliche Geiſt, welcher in den Engeln als der immanente Unterſchied in Gott geſetzt wird. Ebendieß iſt die Lehre Hegel's, und wenn das von Gott Unterſchiedene auch wieder das mit Gott Identiſche ſeyn ſoll, der endliche Geiſt ſomit auch wieder der unendliche iſt, ſo iſt dieß nur der philoſophiſche Ausdruck der Behauptung, daß was die Engel in der Vielheit ſind, der Logos oder der Sohn, welchem ſie als Begleiter beigegeben ſind, in der Einheit iſt. Die Engel ſollen als eine Ideenwelt im platoniſchen Sinne genommen werden, und es wird mit Nachdruck daran erinnert, daß was man gemeinhin Welt nenne, nicht als Gott immanent gedacht werden könne. Gewiß mit Recht, dagegen iſt aber auch nicht zu vergeſſen, daß wo von Ideen die Rede iſt, auch ein Realwerden der Ideen angenommen werden muß. Es gehört an ſich zum Weſen der Idee, daß ſie ſich verwirklicht, zur Wirklichkeit und Natur wird, oder was daſſelbe iſt, nach Hegel, ſich zum Andersſeyn beſtimmt. Wenn daher Weiße mit großer Wichtigkeit hervorhebt, die weſentliche Bedeutung des Dreieinigkeitsbegriffs ſey, daß Gott ſelbſt nicht ohne eine immanente Offenbarung ſeines Weſens, ohne eine nicht von ſeinem Willen, ſondern von ſeiner Natur ausgehende Schöpfung zu denken ſey, daß es aber ebendarum auch der Dreieinigkeitsbegriff ſey, durch den wir das Recht gewinnen,

die Welt, welche wir meinen, wenn wir von Welt ſchlechthin ſprechen, das ſinnlich wahrnehmbare, materielle, oder auf der Vorausſezung ſelbſtſtändiger und beharrender Materialität beruhende Univerſum, als ein Werk nicht blos der göttlichen Natur, ſondern des göttlichen Willens zu faſſen; ſo werden hier Natur und Wille in einen Gegenſaz geſezt, welcher mit der Vorausſezung, daß die Ideen an ſich das Princip des göttlichen Schaffens ſind, nicht zuſammenſtimmt, wie ja auch Weiße das zuvor Geſagte wieder zurücknimmt, wenn er unmittelbar darauf hinzuſezt, daß gleichwohl an dieſem Werk die göttliche Natur Theil habe, und der göttliche Wille nicht einſeitig Weltſchöpfer ſey. Was ſoll mit ſolchen halben Vorſtellungen, mit einem Willen, der nicht ſowohl Wille, als vielmehr Natur iſt, geſagt ſeyn? Wir erhalten ſo doch wieder den an ſich zum Weſen der Idee gehörenden Proceß, und wenn wir den einen Theil des Proceſſes haben, ſo wäre es nur das Mangelhafte des Platonismus, wenn wir nicht auch den andern Theil, die Rückkehr der Idee in ſich ſelbſt, hinzunehmen wollten. Was Weiße über das dritte Moment, den heiligen Geiſt, ſagt, daß der Gottheit, wenn ſie als Geiſt, als Perſon gedacht werden ſoll, neben dem Selbſtbewußtſeyn und dem Inhalt deſſelben, als drittes der Wille zugeſchrieben werden müſſe, die hypoſtatiſche Faſſung dieſes dritten aber eine nothwendige Conſequenz der geſammten vorangehenden Betrachtung ſey [15]), iſt entweder gleichfalls nur eine völlig unklare Vorſtellung, oder es kann, wenn ein beſtimmter Begriff damit verbunden werden ſoll, nur im Sinne des Hegel'ſchen Proceſſes genommen werden. Wozu alſo dieſes Wichtigthun mit einer völlig neuen Betrachtungsweiſe, wenn doch alles dieß im beſten Falle nur auf die Lehre des beſtrittenen Gegners wieder zurückführt? Aber es iſt ja nicht einmal ſo ernſtlich gemeint, daß die Engel, in welche hier das Weſen

15) A. a. O. S. 495.

der immanenten Trinität geſetzt wird, eine platoniſche Ideenwelt bilden, es wird dieß auch ſogleich wieder zurückgenommen, und die Engel ſollen vielmehr ganz und ungetheilt eine lebendige Individualität, eine freie geiſtige Schöpfung oder Zeugung, alſo Engel nach der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe ſeyn. Hiemit verliert aber das Ganze vollends alle ſpeculative Haltung, und man ſieht ſich mit der Lehre von einer immanenten Trinität in der Form der Angelologie in eine tranſcendente Region verſetzt, in welcher das vernünftige Denken in ein willkürliches Spiel der Phantaſie mit äuſſerlichen inhaltsleeren Vorſtellungen übergeht. Wäre dieß das Ziel, nach welchem die neuere Speculation zu ſtreben gehabt hätte, ſo würde ſie an demſelben nur in den alten tranſcendenten Dogmatismus zurückverfallen können, von welchem doch ſich loszureißen, die ſeit Kant nach dem dem Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes immanenten Princip der Wahrheit ringende Philoſophie ſich zu ihrer höchſten Aufgabe gemacht hat[16]).

16) Wie es mit dem Dogmatismus der ſogenannten poſitiven Philoſophie ſteht, die in der That als ein neuer Scholaſticismus die eigentliche Aufgabe der Speculation darin erkennt, die orthodoxen Beſtimmungen der kirchlichen Lehre in ihren ſpeculativen Formalismus herüberzuziehen, und mit der Appellation an die kirchlich glaubige Geſinnung der Zeit allen Anforderungen des ſpeculativen Denkens zu genügen glaubt, kann man ſchon an den handgreiflichen Widerſprüchen ſehen, in die ſich ein ſolcher Dogmatismus ſehr natürlich mit ſich ſelbſt verwickelt. Derſelbe Schriftſteller, welcher in der Abhandlung über die Idee der Gottheit S. 273. „ſich in dem allervollkommenſten Wortſinn und ohne irgend eine offenbare oder verſteckte Umdeutung derſelben zu der alten chriſtlichen Lehre von dem Vater, dem Sohn und dem Geiſt, als einer dreifachen Perſönlichkeit, oder Selbſtheit, oder Ichheit in Gott bekannte, und den einfach erhabenen Ausdruck, den nicht ein einzelner Denker, ſondern den die erſten chriſtlichen Jahrhunderte erfun-

In jedem Falle möchte es daher gerathen ſeyn, von den ngeln zur Begründung der immanenten Trinität zu abſtra-ten. Da nun auch die Erörterungen zwiſchen Lücke und itzſch zu keinem beſtimmten Reſultat führen, indem in ihnen gentlich nur Theſe und Antitheſe einander gegenüberſtehen,

---

den haben, daß der Vater den göttlichen Sohn von Ewigkeit her zeuge, und ebenſo von Ewigkeit her der Geiſt, als dritter und beiden gleicher, von dem Vater und dem Sohn ausgehe, für den reinſten und vollkommenſten erklärte, der ſich überhaupt finden ließ, wenn die Aufgabe war, den Begriff ſowohl der Einheit als der Vielheit in Gott, und das Verhältniß, welches die Vielheit hat, auf die einfachſte und ſchlichteſte Weiſe auszuſprechen," ſah ſich ſodann in der Abhandlung über die Trinitätslehre (S. 409.), im Rückblick auf ſeine früheren Arbeiten, zu der Erklärung veranlaßt, „er ſey weit entfernt, die Richtigkeit der Bemerkung Billroths in Abrede zu ſtellen, daß das Wort *persona* hier nicht im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs zu nehmen ſey, welchem zufolge es identiſch mit Selbſtbewußtſeyn (d. h. Selbſtheit, Ichheit) zu nehmen wäre. Es ſey an der kirchlichen Ausdrucksweiſe die Unbequemlichkeit nicht zu verkennen, daß ſie leicht den Schein hervorrufen könne, als würden die drei Hypoſtaſen als Weſen bezeichnet, die auch getrennt von einander beſtehen könnten. Wer in dieſem Sinne an ihr Anſtoß nehme, dem möge ſie immerhin preisgegeben werden, dafern nur ſonſt die Nothwendigkeit, Gott als ſelbſtbewußt Wollenden und Schaffenden und inſofern Perſönlichen und doch nicht anthropomorphiſtiſch als Eine Perſon zu denken, genügend feſtgeſtellt ſey." Daſſelbe alſo, was früher im allervollkommenſten und eigentlichſten Sinne bekannt wurde, wird hier mit derſelben Aufrichtigkeit preisgegeben, und ſtatt der dreifachen Perſönlichkeit gilt jezt nur noch die Eine. Sind das die „philoſophiſchen Probleme der Gegenwart", und der „gegenwärtigſten Philoſophie", ſo kann man das Intereſſe an ihnen ruhig denen überlaſſen, welche es ſo wenig ſchwer zu nehmen ſcheinen, ſich in dem trüben Element eines ſich ſelbſt aufhebenden Denkens zu bewegen.

ſo bleibt uns, um zu ſehen, was überhaupt an dieſer immanenten Trinität iſt, nur noch übrig, auf die Form zurückzugehen, in welcher ſie von Tweſten entwickelt worden iſt [17]), deſſen Lehre ja neben der Billroth'ſchen hauptſächlich die Veranlaſſung zu dieſen neueſten Verhandlungen über die Trinitäts-Idee gab, wie ſie es denn auch an ſich verdient und ſich ganz dazu eignet, in der genannten Hinſicht hier noch etwas näher ins Auge gefaßt zu werden.

Tweſten geht davon aus, daß Gott ſowohl im Verhältniß zu ſeiner Offenbarung als in ſich ſelbſt zu betrachten iſt, daß beides weſentlich zuſammengehört, wenn Gott in ſeiner Offenbarung, wie er iſt, erkannt werden ſoll. Die Welt kann nur als Offenbarung des göttlichen Weſens begriffen werden. Gott iſt die reine Einheit, die Welt das Mannigfaltige, woher nun dieſe Mannigfaltigkeit aus der Einheit? Das Vermittelnde iſt die Idee eines ſchöpferiſchen Verſtandes oder Begriffs, in welchem ſowohl eine Einheit als eine Vielheit iſt. Die Vorausſezung aller Offenbarung Gottes in der Welt iſt der die Welt umfaſſende Gedanke Gottes, der auf der einen Seite ewig in Gott und von Gott nicht verſchieden iſt, auf der andern, um Gott zu offenbaren, von Gott ausgehen oder gleichſam äuſſerlich werden mußte. Das von dem abſoluten Seyn Gottes unterſchiedene Princip der Offenbarung Gottes iſt der Logos. Es kann aber weiter auch keine Offenbarung gedacht werden, als für ein Bewußtſeyn, welches derſelben inne wird; es war alſo nicht genug, daß der ewige Urgrund aller Dinge aus ſeiner verborgenen Tiefe und Innerlichkeit heraustrat, er mußte in ſeinem Heraustreten auch erkannt und wahrgenommen werden. Nur durch Gott können wir Gott erkennen, wenn anders Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann. Gott mußte ſich alſo ſelbſt unſerm Bewußtſeyn mittheilen, und es gibt nicht blos ein göttliches

17) Vorleſ. über die Dogm. II. 1. S. 199—207.

Princip der Offenbarung, sondern auch ein göttliches Princip der innern Mittheilung, den Geist, welche beide sich wie Objectives und Subjectives zu einander verhalten, aber dasselbe Wesen darstellen, welches in der Welt sich offenbart, und sich im Menschen als geoffenbart erkennt. Wie aber Gott sich offenbart, so ist er auch; die Momente der Offenbarung Gottes in und aus der Welt sind in der Idee des göttlichen Wesens an sich enthalten. Wie haben wir uns also Gott als persönliches Wesen zu denken? Wie wir ein dreifaches Ich in uns unterscheiden, als Subject-Objectivität, so ist Gott, als zeugend das Ebenbild seiner selbst, der Vater, in dem ewigen Gedanken seiner selbst der Sohn, und in diesem anschauend oder aus ihm zurückkehrend in sich selbst der Geist.

Auch hier haben wir also einen göttlichen Selbstvermittlungsproceß, wie verhält sich nun aber derselbe zum Hegel'schen? Die Grenze der theistischen und pantheistischen Speculation über die Trinität soll seyn, daß bei der leztern die Zeugung des Sohns und die Schöpfung der Welt, das Selbstbewußtseyn Gottes und das Gottesbewußtseyn der Creatur der Sache nach zusammenfallen und nur begrifflich unterschieden werden. Ist es denn aber hier anders? Ausdrücklich behauptet ja Twesten, daß die Wesens-Dreieinigkeit und die Offenbarungs-Dreieinigkeit derselbe immanente Proceß des Selbstbewußtseyns sey, daß der die Welt umfassende Gedanke, welchen wir als Vermittlung zwischen Gottes absolutem Wesen und seiner Offenbarung in der Welt sezen müssen, von demjenigen, mit welchem Gott sich selbst denkt, nicht wesentlich verschieden seyn könne. In dem Logos, als dem Princip der Welt, ist also auch die Welt mitgesezt, der Logos ist die immanente Einheit Gottes und der Welt, Gott kann sich im Logos nur durch die Vermittlung der Welt seiner selbst bewußt werden. Anders kann es auch nicht seyn, wenn weder die Selbstobjectivirung Gottes eine reine, unterschiedslose Identität mit sich selbst, noch das Daseyn der Welt ein rein will-

kürliches und principloſes ſeyn ſoll. Ebendieß iſt aber die Lehre Hegel's, deſſen erſtes und zweites Moment als Reich des Vaters, und Reich des Sohns ebenſo gut als Weſens-Dreieinigkeit und Offenbarungs-Dreieinigkeit genommen werden kann, wo iſt alſo hier der ſo große Unterſchied, wenn er nicht ſchlechthin darin gefunden wird, daß dieſelbe Lehre als Lehre Hegel's pantheiſtiſch, als Lehre Tweſtens theiſtiſch ſeyn muß? Ja, Tweſten läßt ja ſogar Gott erſt im Menſchen ſich ſelbſt offenbar und ſeiner ſelbſt ſich bewußt werden. Denn „die Offenbarung iſt ja nur für ein Bewußtſeyn, mit demjenigen aber, was Gott offenbart, iſt an ſich noch nicht geſezt, was den Geoffenbarten erkennt. Im Logos erkennt alſo Gott ſich ſelbſt noch nicht, es muß erſt der Geiſt noch hinzukommen, als das Princip, durch welches Gott ſich im Menſchen als geoffenhart erkennt". Wie klar iſt ſomit hier geſagt, wie es ja auch nicht anders ſeyn kann, wenn die Weſens-Dreieinigkeit und die Offenbarungs-Dreieinigkeit derſelbe immanente Proceß des Selbſtbewußtſeyns ſeyn ſoll, daß das endliche Bewußtſeyn des Menſchen ein weſentliches Moment des göttlichen Selbſtbewußtſeyns iſt. Entweder kann alſo überhaupt zwiſchen der ſogenannten pantheiſtiſchen und theiſtiſchen Denkweiſe keine ſo ſcharfe Grenzlinie gezogen werden, wie man meint, oder wenn hier ein ſo großer und durchgreifender Gegenſaz ſeyn ſoll, kann er nur darin gefunden werden, daß man, um dem vernünftigen Denken ſeine gefährlichen Conſequenzen abzuſchneiden, überhaupt mit den Kategorien deſſelben nichts zu thun hat, und zu der alten Anſicht zurückkehrt, welcher zufolge eine Lehre, wie die Trinitätslehre, ihre abſolute Bedeutung ebendarin hat, daß ſie troz ihres Widerſpruchs mit dem vernünftigen Denken für wahr gehalten werden muß [18]).

18) Im Gegenſaz gegen die Hegel'ſche Lehre hält der ſogenannte Theismus Gott und Welt ſtreng auseinander; er will die Welt

Gehen wir von der Trinitätslehre zu der Christologie über, so ergibt sich schon aus der Darstellung der Hegel'schen Lehre, aus welchem Gesichtspunct sie in der neuesten Periode ihrer Entwicklung aufzufassen ist.

Die alte Christologie, welcher die menschliche Natur Christi nur ein Accidens der göttlichen, ein verschwindendes Moment derselben war, hatte sich in ihrer Transcendenz selbst aufgehoben. Der nothwendige Gegensatz zu dieser Transcendenz war die immanente Realität der menschlichen Natur. Das Menschliche muß vor allem zu seinem Rechte kommen, wenn Christus als Gottmensch Mensch seyn soll. Daß Christus als wahrhaft menschliches Subject zu betrachten ist, ist eben die Grundvoraussetzung, von welcher die neuere Christologie ausgeht, die auf dem Standpunct unserer Zeit sich nur

und das endliche Subject nicht zu einem bloßen Moment der Selbstobjectivirung des absoluten Geistes werden lassen. Den eigentlichen Gegensatz aber zu dem objectiven Standpunct der Hegel'schen Lehre bildet die Feuerbach'sche Ansicht von dem Wesen der Religion. Wie nach Feuerbach die Religion nur das Verhalten des Menschen zu sich selbst ist, das sich selbst gegenständlich werdende Wesen des Menschen, so ist das Mysterium der Trinität nichts anders als das Geheimniß des Menschen selbst. In Gott, als Gott, wird der Mensch beseligt; im Sohne kehrt er wieder. Im Sohn wird der Mensch Gegenstand, in ihm concentriren sich alle menschlichen Bedürfnisse. Gott ist Sohn, sein *alter ergo*, weil nur gemeinschaftliches Leben wahres, in sich befriedigtes, Leben ist. In der Trinität wird daher eigentlich das Familienleben als absolutes Verhältniß vorgestellt, weßwegen es Feuerbach ganz in der Ordnung findet, daß die dritte Stelle, statt des Geistes, die Maria, als Mutter Gottes, zu Ergänzung der göttlichen Familie einnimmt. Die ganze Bedeutung der Trinität ist so rein subjectiv, anthropologisch, wie die Religion selbst nur Anthropologie ist. Vgl. Das Wesen des Christenthums. 1841. S. 71 f.

an das Wirkliche, die immanente Wirklichkeit des Bewußtſeyns halten kann. Als wahrhaft menſchliches Subject kann Chriſtus das Princip ſeines Selbſtbewußtſeyns nicht auſſer ſich, ſondern nur in ſich haben. In dieſem Saze trennt ſich die neuere Chriſtologie von der alten. Indem ſie mit demſelben zunächſt nur die Wirklichkeit der menſchlichen Natur Chriſti feſtſtellen will, ſtellt ſie ſich ebendamit zugleich auf den Standpunct der neuern Philoſophie, deren Princip das Selbſtbewußtſeyn iſt. Hat Chriſtus als Menſch das Princip ſeines Selbſtbewußtſeyns nicht auſſer ſich, ſondern in ſich, ſo kann ihm ein höheres göttliches Seyn nur inſofern zukommen, als das Selbſtbewußtſeyn an ſich die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt, das empiriſche Ich auch das abſolute iſt, und das abſolute ſeine Wahrheit nur im abſoluten Geiſte hat. Wie demnach der tranſcendente Dogmatismus der alten Metaphyſik in ſich ſelbſt zerfiel, ſobald ſich die neuere Philoſophie in dem Princip ihres Idealismus auf den Standpunct des Selbſtbewußtſeyns ſtellte, ſo erfolgte derſelbe Umſchwung in der Theologie, in der Lehre von der Perſon Chriſti, und das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes iſt hier wie dort das Princip einer neuen Conſtruction. Nur im Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes kann die Einheit des Menſchlichen und Göttlichen, oder des Endlichen und Unendlichen, wie ſie in der Perſon des Gottmenſchen vorausgeſezt werden muß, ihre Wahrheit und Wirklichkeit haben, und es erhellt hieraus, wie die rein dogmatiſche Frage der alten Theologie von ſelbſt zur höchſten ſpeculativen Aufgabe der neuern Philoſophie werden mußte, deren Löſung in dem Hegel'ſchen Syſtem in demſelben Verhältniß eine um ſo höhere Bedeutung gewann, je mehr in demſelben überhaupt das Princip der neuern Philoſophie in ſeiner Reinheit methodiſch durchgeführt werden ſollte. Aber es ſtellt ſich dabei ſogleich auch der große Unterſchied heraus, daß, was die alte Theologie nur als den ausſchließlichen abſoluten Vorzug des Einen Individuum betrachtet wiſ-

sen wollte, die neuere speculative Theologie nur als eine allgemeine philosophische Wahrheit aussprechen kann. Dieß ist der Hauptpunct, um welchen es sich bei der Beurtheilung der Hegel'schen Christologie handelt. Es wird ihr vor allem der Vorwurf gemacht, daß sie dem historischen Gottmenschen Jesus Christus keine wesentliche noch specifische Bedeutung zu geben wisse. Sey es nur um das Erwachen des Bewußtseyns von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen zu thun, so sey nicht nur eine so ganz eigenthümliche Objectivität, in welcher die Einheit Gottes und des Menschen wahrhaft verwirklicht gewesen wäre, nicht nöthig gewesen, sondern es sey auch gar nicht einzusehen, warum sich der Geist an eine solche wirkliche oder eingebildete Objectivität heften soll, um zu sich zu kommen. Sey der Mensch an sich Eins mit Gott und erkenne dieß die Vernunft in ihrem immanenten Fortschritt, so sey kein Bedürfniß, weder eine solche Objectivität noch den Glauben an sie zu haben. Wäre es auch bewiesen, wird ferner gesagt, daß das Selbstbewußtseyn auf dem Wege seiner Entwicklung nothwendig die Form annehme, in sinnlicher Weise die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu verlangen oder zu glauben, so wissen wir hiemit noch gar nicht, was objectiv in Christus war, abgesehen von der Vorstellung und dem Glauben der Kirche. Nicht einmal, daß Christus wenigstens der Zeit nach der Erste gewesen seyn müsse, in welchem die Einheit Gottes und des Menschen zum Bewußtseyn gekommen, wenn doch die christliche Religion als Wendepunct dieses Bewußtseyn in der Weltgeschichte eingeführt habe, folge sicher aus Hegel's Darstellung. Möglicher Weise könnten auch die Apostel nachträglich, da sie ihn mit den Augen des Glaubens betrachten lernten, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen an ihm erkannt und von ihm ausgesagt haben, die er von sich selbst weder so erkannt noch ausgesprochen hätte. Christus könnte dann das zufällige, das, was er veranlaßte, nicht nothwendig selbst begreifende

Mittel geweſen ſeyn, um die Erkenntniß jener an ſich allgemeinen Einheit in den Apoſteln zu fördern und vorzubereiten. Nach Hegel gebe es eine dreifache Auffaſſung Chriſti: 1. die äuſſerliche, ſinnliche, welche Chriſtus nur als einen Menſchen, etwa wie Sokrates, nehme, die unglaubige Betrachtung; 2. die glaubige, in welcher die äuſſerliche, ſinnliche ſich vergeiſtige, und 3. die ſpeculative, in welcher, was im Glauben noch in der Weiſe der Vorſtellung ſey, das der geiſtigen Betrachtungsweiſe beigemiſchte Sinnliche, abgeſtreift werde, damit der reine Gehalt, die reine Wahrheit im Bewußtſeyn der Gemeinde aufgehe. Dieſes noch übrige Sinnliche ſey nichts anders als die Richtung auf Chriſtus als eine beſondere Perſon. Damit der geiſtige Gehalt ganz frei werde, müſſe er in das Element des Denkens erhoben, und von Chriſtus als einer geweſenen einzelnen Geſtalt unabhängig gemacht werden; ſo werde dann die Geſchichte dieſes Einzelnen als eine allgemeine, als die Geſchichte Gottes und der Menſchheit nach ihrem wahren, in inniger Einheit ſtehenden Weſen erkannt, und jener Glaube erweiſe ſich ſo nur als Ausgangspunct für die Entwicklung des ſeine Verſöhnung erringenden Geiſtes; er glaube die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſtus, um ſie dann zu wiſſen; die wahre Einſicht ſey, daß der Begriff des Gottmenſchen der ganzen Menſchheit zukomme [19]).

Dieß iſt es alſo, was vor allem eingewendet wird. Was wird aber mit dem ſo nachdrücklich geltend gemachten Vorwurf, daß der Begriff des Gottmenſchen von dem Individuum der Perſon unterſchieden werde, anders geſagt, als was ſich aus der ganzen bisherigen Entwicklungsgeſchichte des Dogma als Reſultat ergibt? Auch die Hegel'ſche Philoſophie hat keine Kategorie für den Gottmenſchen als Individuum, keinen Beweis für den Saz der kirchlichen Lehre, daß das abſolute Weſen Gottes mit einem einzelnen Individuum

19) Dorner, Entw.Geſch. der Lehre von der Perſ. Chr. S. 409 f.

auf eine für alle anderen Individuen ausschließende Weise zur concreten Einheit des Wesens zusammengehen kann. Warum soll also dieser Philosophie zum besondern Vorwurf gemacht werden, daß sie ein Problem nicht löst, das in allen bisher gemachten Versuchen weder die kirchliche noch die speculative Theologie zu lösen vermochte, dessen Unlösbarkeit sie mit ihren Kategorien nur schärfer und bestimmter ausspricht? Besteht die Negativität der Idee, die das immanente Princip der Weltgeschichte ist, darin, daß die Idee in ihrer lebendigen Selbstbewegung über jede endliche Gestalt hinausschreitet, sie dadurch negirt und in sich zurücknimmt, mit welchem Rechte läßt sich die Ausnahme begründen, die nach der kirchlichen Lehre bei dem Einen Individuum gemacht werden soll? Der ganze, von Moment zu Moment fortschreitende, Proceß der Weltgeschichte und der mit ihm identische Proceß des göttlichen Lebens müßte ja mit Einem Male erlöschen, wenn Gott, oder das Absolute, in einem einzelnen Individuum, als einem einzelnen Moment, zur absoluten Einheit sich abschließen könnte. Darum ist es schlechthin unmöglich, daß die Idee in der Unendlichkeit ihrer Totalität mit einem einzelnen Individuum schlechthin identisch ist. Wäre eine solche Identität möglich, so müßten ja durch die absolute Identität des Einen Individuum mit der absoluten Idee alle andern Individuen von der Theilnahme an der Idee ausgeschlossen seyn, es wäre schlechthin unmöglich, daß die in dem Einen auf absolute Weise realisirte Idee sich in Andern weiter realisirt [20]). Auf

20) In allem demjenigen, was Dorner a. a. O. S. 370. gegen das obige, von mir schon früher (Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 729.) geltend gemachte, Argument vorgebracht hat, muß ich gar sehr die nöthige Schärfe in der Auffassung des wahren Moments der Sache vermissen. Die orthodoxe Christologie, behauptet Dorner, wolle nicht zeigen, daß Christo die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ausschließlich

dieſelbe Weiſe verhält es ſich mit der Urbildlichkeit oder abſoluten Sündloſigkeit, ſofern ſie einem Individuum beigelegt

---

zukomme; es ſey unbedingt anzuerkennen, daß die Chriſtologie aus der Dogmatik zu weichen habe, wenn Chriſtus blos ein empiriſches Einzelweſen ſey, nicht eine ewige Idee in ihm realiſirt ſey. Allein von der Realiſirung einer ewigen Idee in Chriſtus iſt ja in der Kirchenlehre gar nicht die Rede, ſondern nur von der Menſchwerdung Gottes in Chriſtus, oder davon, daß das empiriſche Einzelweſen, Jeſus von Nazareth, mit Gott abſolut Eins iſt. Nun iſt es doch gewiß eine ganz einfache und evidente Wahrheit, daß dieſelbe Totalität, welche Einer auf abſolute Weiſe hat, ebendeßwegen die übrigen Individuen nicht haben können. Dieß wird ja von Dorner ſelbſt anerkannt, wenn er gegen Schelling bemerkt: Wenn in Chriſtus wahrhaft und vollkommen die Fülle der Gottheit ſich dargeſtellt hätte, ſo wäre kein Grund weiter zu denken, warum nicht die Weltzeit mit Chriſtus ſich ſchon geſchloſſen (a. a. O. S. 361.); ſie hätte ſchon mit Chriſtus ſich ſchließen müſſen, weil, wenn er die ganze Fülle der Gottheit in ſich hat, für Andere nichts mehr übrig bleibt. Daſſelbe muß auch von der Kirchenlehre gelten, und nur aus dem Grunde, weil es auch von ihr gilt, wird, um dieſer Conſequenz zu entgehen, der Sache die Wendung gegeben: „Iſt das etwa ein unauflöslicher Widerſpruch, daß Alle ſollen Kinder Gottes werden, Einer aber, der Vermittler der realen Gottmenſchheit, für Alle, und alſo das Princip der Gottmenſchheit Aller, die ganze wiedergeborene Menſchheit in ſich *potentia* darſtellt?“ (Dorner a. a. O. S. 371.). Alſo auf die bloße Bedeutung einer Potenz wird die Menſchwerdung Gottes in Chriſtus, daß er als einzelnes menſchliches Individuum mit der abſoluten Gottheit Eins iſt, reducirt. Dann freilich läßt ſich ganz gut denken, wie das in Chriſtus potenziell geſezte und durch ihn in die Menſchheit eingetretene Princip ſich in den übrigen Individuen realiſirt. Aber ich frage: iſt das die Kirchenlehre, kann Chriſtus, wenn er nach der Kirchenlehre der abſolute Gott ſelbſt iſt, das Göttliche nur *potentia*, nur als Princip, in ſich haben, hat nicht

werden soll. Daß sie als eine Unmöglichkeit im System erscheint, wird gleichfalls dem System zum besondern Vorwurf gemacht, obgleich sich auch hierin nur die Unmöglichkeit der Sache selbst darstellt. Gleichwie das Endliche nach Hegel, wird gesagt [21]), nicht anders gesezt seyn könne, denn als die unangemessene Verwirklichung der Idee, so müsse ja auch nach der Lehre des Systems jedes sich entwickelnde geistige Wesen die Entzweiung durchlaufen, und in den Gegensaz von Natur und Geist hineintreten. Alle Naturen, sage Hegel, müssen aus ihrer Unschuld heraustreten, es müsse zu einer Entzweiung kommen, in welcher das Ansich ein Anderes, Fremdes, werde für die Subjectivität, und so erst könne dann, durch die Rückkehr der Subjectivität in ihr Ansich, ihren Lebensgrund, durch Aufhebung dieser Subjectivität, als einer mit dem Ansich entzweiten, die Versöhnung des Geistes eintreten, in welcher die Subjectivität sich selbst in der Objectivität, dem Ansich, finde. Werde so der Begriff der Entwicklung wesentlich an den der Entzweiung geknüpft, so sey deutlich, daß von einem sündlosen Gottmenschen nicht die Rede seyn könne. Läßt aber dieser Begriff der Unsündlichkeit sich

---

Dorner selbst gegen die Schleiermacher'sche Christologie ganz besonders die Einwendung erhoben, daß sie die absolute Persönlichkeit auf die Bedeutung eines Princips herabseze (vgl. oben S. 880.)? In allem diesem kann ich nur Unklarheit, Verwirrung, Widerspruch, die bekannte Weise der neuesten speculativen Theologie sehen, welche, um orthodox und speculativ zugleich zu seyn, die Interessen der Orthodoxie und der Speculation am besten so zu vereinigen weiß, daß sie, was sie hier behauptet, dort wieder läugnet, und ebenso umgekehrt. Man darf nur den Widerspruch nicht scheuen, so kann man es allen recht machen, als Verfechter der orthodoxen Theologie gelten und doch zugleich auf der Höhe der modernen Speculation stehen.

21) Dorner a. a. O. S. 423.

philoſophiſch nicht rechtfertigen, weil er dem Weſen des endlichen Geiſtes widerſtreitet, ſo bleibt nichts anders übrig, als zum abſoluten Wunder ſeine Zuflucht zu nehmen, wenn jener Begriff ſchlechthin feſtgehalten werden ſoll. Und doch muß es, was auch gegen Schleiermacher gilt, an ſich ſchon als eine ſchlechte Faſſung des Begriffs der Unſündlichkeit angeſehen werden, ſie nur als reine unmittelbare Identität mit ſich ſelbſt zu nehmen. Warum ſoll denn die Unſündlichkeit nur reine ſchlechthinige Negation der Sünde ſeyn, und nicht vielmehr die aufgehobene, zu keinem beharrlichen Zuſtand, keiner objectiven Wirklichkeit gewordene Sündlichkeit? In dieſem Sinne allein hat die Unſündlichkeit ihre wahrhaft ſittliche Bedeutung als freie That des Geiſtes, in jenem andern Sinn aber iſt ſie natürliche Unmittelbarkeit, ein unfreier Zuſtand des Geiſtes, in welchem Natur und Geiſt noch ſchlechthin Eins ſind.

Wenn nun aber die Idee der gottmenſchlichen Einheit mit einem einzelnen Individuum nicht ſchlechthin Eins gedacht werden kann, wird nicht dadurch, muß weiter gefragt werden, ſowohl der abſolute Character des Chriſtenthums überhaupt, als auch die ſpecifiſche Würde der Perſon Chriſti völlig aufgehoben? Auch dieß wird von den Gegnern behauptet. Das Syſtem ſtatuire, wird in erſterer Beziehung geſagt, eine Selbſterlöſung des Menſchen. Wie Kant die Selbſterlöſung durch den Willen geſchehen laſſe, ſo geſchehe ſie bei Hegel durch das Denken. Dieß mache im Geringſten keinen Unterſchied, die Hauptſache ſey, daß jeder von beiden dem Menſchen ohne das Mittleramt Chriſti in immanentem Fortſchritt die Macht der Selbſterlöſung zuſchreibe. Auch der Begriff der Verſöhnung und Wiedergeburt könne daher nur rein theoretiſch gehalten werden. Die Verſöhnung könne nichts anders ſeyn, als die Erkenntniß, daß unſer Anſich weſentlich göttlich ſey. Von einer Veränderung des Lebens, von einer Entwicklung oder Umgeſtaltung des adamitiſchen Seyns ſey

keine Rede, das sich Entwickelnde falle blos auf die theoretische Seite, in das Bewußtseyn. Das Object des Bewußtseyns bleibe unverändert sich selbst gleich, nur die Ansichtsweise von demselben rectificire sich, denn während anfangs das Ansich nicht als wesentlich göttlich erkannt sey, berichtige sich nun dieses dem Subject, und darin habe es seine Versöhnung. Dieß sey eine Verflachung der christlichen Idee von der Wiedergeburt des alten Menschen zu einem neuen. Die alte Menschheit brauche nur in ihren eigenen Grund denkend einzugehen, so soll die Versöhnung gestiftet seyn. Alles werde so einseitig unter die Form des Denkens gestellt, und der ganze Proceß der Wiedergeburt blos betrachtet als eine Entwicklung des Bewußtseyns von dem sich gleichbleibenden Wesen des Menschen [22]). Auch diese Einwendungen beruhen auf einer sehr einseitigen Betrachtungsweise. Von einer pelagianischen Selbsterlösung könnte nur dann die Rede seyn, wenn das Denken, durch das der Mensch seiner Einheit mit Gott sich bewußt wird, das Denken des einzelnen Menschen und eine rein subjective Thätigkeit desselben wäre, allein das Denken ist ja bei Hegel das allgemeine substanzielle Wesen des Geistes selbst, dasjenige Element, in welchem der Geist aus seiner Endlichkeit zur Unendlichkeit seines Wesens sich erhebt. Man könnte daher in jedem Fall nur von einer Selbsterlösung des Geistes reden, diese selbst aber wäre nichts anders, als der immanente Proceß, durch welchen der Geist sich mit sich selbst vermittelt. Daß aber dieser Proceß theoretischer Natur ist, oder dadurch erfolgt, daß der endliche Geist seines an sich seyenden Wesens sich bewußt wird, sollte dem System am wenigsten zum Vorwurf gemacht werden, da ja auch die kirchliche Lehre auf gleiche Weise eine objective und subjective Seite unterscheiden muß, die an sich seyende Versöhnung oder Erlösung, die erst dadurch sich rea-

22) Dorner a. a. O. S. 418 f.

ihr Werk fort durch immer andere Werkzeuge. Soll bei Einem stehen geblieben, auf die Thätigkeit Eines ein besonderes Gewicht gelegt werden, so könne dieß offenbar nur so geschehen, wenn die Idee von der allgemeinen Gottmenschheit sich näher dahin bestimme, daß es eine verschiedene Weise des Theilhabens an ihr gebe, und daß der Erste, in welchem sie realisirt war, nicht blos empirische, sondern allgemeine Bedeutung für das ganze Geschlecht, also metaphysische habe. Eine allgemeine Bedeutung hat aber Christus auch dann, wenn er die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zwar nicht objectiv als Gottmensch im kirchlichen Sinne in sich darstellt, wohl aber subjectiv für das Bewußtseyn der Menschheit vermittelt, sofern er es ist, durch dessen Person und Geschichte diese Einheit zuerst in das Bewußtseyn der Menschheit eintrat. Auch schon diese historische Stellung der Person Christi gibt ihr eine specifische Würde, welche kein anderer mit Christus theilen kann. Er ist und bleibt auf absolute Weise derjenige, durch dessen Vermittlung die das Christenthum als absolute Religion bestimmende Idee der Einheit Gottes und des Menschen im Bewußtseyn der Menschheit ihre geschichtliche Realität erhalten hat.

Das negative Resultat der bisherigen Entwicklungsgeschichte des Dogma stellt sich in dem Hegel'schen System in seiner ganzen Vollständigkeit und Evidenz heraus, die Incongruenz des Individuums mit der Idee der Gottmenschheit. Keineswegs aber fällt bei Hegel, wie dieß bei Schleiermacher zu seyn scheint, wenn die Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen sich als eine unhaltbare erweist, mit dem Individuum des Gottmenschen die Idee der Gottmenschheit. Die objective Realität dieser Idee steht bei Hegel darin fest, daß sie das Wesen des Geistes selbst ist: der Gottmensch ist der in seiner Endlichkeit zugleich unendliche Geist. Indem aber auf diese Weise der Gottmensch des kirchlichen Glaubens in die Idee und das von der Idee wesentlich verschie-

dene Individuum als ſeine beiden Elemente ſich auflöst, hat er gleichwohl ſeine eigenthümliche Bedeutung darin, daß er die nothwendige Vermittlung zwiſchen der an ſich ſeyenden Idee und dem geſchichtlich gewordenen Bewußtſeyn derſelben iſt. Der Gottmenſch des kirchlichen Glaubens iſt das objectivirte Bewußtſeyn der Idee des Gottmenſchen: in ihm ſchaut der Geiſt ſich ſelbſt als Geiſt in ſeinem abſoluten Weſen als abſolutes Selbſt an. Dieſe Anſchauung geſchieht im Glauben: im Glauben iſt an ſich die ſpeculative Idee der Weſens-Einheit Gottes und des Menſchen enthalten, und im Glauben objectivirt ſich dieſe Idee für das Bewußtſeyn der Menſchheit, um aus dieſer Objectivirung, in welcher die Idee dem Bewußtſeyn gegenſtändlich wird, in das Selbſtbewußtſeyn des Subjects einzugehen. Der Gottmenſch des kirchlichen Glaubens hat daher bei Hegel eine weſentlich ſpeculative Bedeutung darin, daß er ein nothwendiges Moment in dem Proceſſe der Selbſtvermittlung des Geiſtes iſt. Dieß iſt der eigenthümliche Standpunct der Hegel'ſchen Chriſtologie, aber auch der Punct, von welchem nun wieder zwei divergirende Anſichten ausgehen. Nicht das Bewußtſeyn des Individuums, in welchem die Einheit Gottes und des Menſchen offenbar geworden, will Hegel conſtruiren, ſondern nur das Bewußtſeyn derjenigen, für welche jenes Individuum der Gottmenſch war. Dieß, daß der abſolute Geiſt ſich die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns an ſich und damit auch für ſein Bewußtſeyn gegeben, erſcheint ſo, daß es der Glaube der Welt iſt, daß der Geiſt als ein Selbſtbewußtſeyn, d. h. als ein wirklicher Menſch da iſt. Erſt wenn der wirkliche Weltgeiſt zu dieſem Wiſſen von ſich gelangt iſt, tritt dieß Wiſſen auch in ſein Bewußtſeyn und als Wahrheit ein [23]).

23) D. h., wie Strauß (Gl.lehre Bd. 2. S. 219.) dieſen Saz erläuternd ausdrückt, wenn die Menſchheit in ihrer Entwicklung zur Production dieſes Bewußtſeyns reif geworden, ſo äußert

eber dieſen von Hegel ſchon in der Phänomenologie [24]) aus-
ſprochenen Saz geht die Hegel'ſche Chriſtologie nicht hin-
us, ſie bleibt demnach nur dabei ſtehen, daß Chriſtus für
n Glauben der Welt der Gottmenſch geworden iſt, was
er hinter dieſem Glauben objectiv liegt in Beziehung auf
e Perſon Chriſti, läßt ſie auf ſich beruhen, und trennt die-
s Anſich der Perſon Chriſti von demjenigen, was er für
n Glauben und im Glauben iſt, ungefähr ebenſo wie die
ant'ſche Philoſophie zwiſchen dem unbekannten Ding an ſich
nd der für das Bewußtſeyn allein exiſtirenden Erſcheinung
nterſcheidet. Entweder kann man nun geradezu ſagen, daß
ieſem Glauben eigentlich nichts objectiv entſpreche, daß die
anze Erſcheinung und Perſönlichkeit Chriſti nur der zufällige
nlaß geweſen ſey, von welchem aus der Glaube an den
ottmenſchen ſich entwickelt habe, daß alſo beide in einem
lu äuſſerlichen Verhältniß zu einander ſtehen, oder man
nn auf der andern Seite den Verſuch machen, beide ſoviel
öglich in ein inneres Verhältniß zu einander zu ſezen, Chri-
us alſo ſeiner Perſon nach objectiv für das zu halten, was
: als Gottmenſch für den Glauben iſt. Dieſe leztere Anſicht
ißt verſchiedene Modificationen zu, das Extrem iſt, wenn
an auf dieſem Wege wieder auf den Gottmenſchen der kirch-
chen Lehre zurückkommt, demnach den idealen und den hi-
oriſchen Chriſtus geradezu identificirt.

Die erſtere Anſicht hat Strauß als die wahre Conſe-
uenz, oder den wahren Sinn der Hegel'ſchen Chriſtologie
n Anſpruch genommen [25]). Daß der abſolute Inhalt der

ſich dieſe Reife als die ſchlechthinige Geneigtheit der Welt,
in irgend einer ausgezeichneten Perſönlichkeit jene Einheit des
Göttlichen und Menſchlichen als verwirklicht vorauszuſezen.

24) S. 568.

25) In der bekannten Schlußabhandlung zum Leben Jeſu, die ich
hier abſichtlich in der erſten Ausgabe zu Grunde lege, da in

Chriſtologie an die Perſon und Geſchichte eines Einzelnen geknüpft erſcheint, hat, wie Strauß behauptet, nur den ſpeculativen Grund, daß dieſes Individuum durch ſeine Perſönlichkeit und ſeine Schickſale Anlaß wurde, jenen Inhalt in das allgemeine Bewußtſeyn zu erheben. Die Geiſtesſtufe der alten Welt und des Volkes zu jeder Zeit vermöge die Idee der Menſchheit nur in der concreten Figur eines Individuums anzuſchauen. Wie der Gott des Plato, auf die Ideen hinſchauend, die Welt bildete, ſo habe der Gemeinde, indem ſie, veranlaßt durch die Perſon und Schickſale Jeſu, das Bild ihres Chriſtus entwarf, unbewußt die Idee der Menſchheit in ihrem Verhältniß zur Gottheit vorgeſchwebt. Die Wiſſenſchaft unſerer Tage aber könne das Bewußtſeyn nicht länger unterdrücken, daß die Beziehung auf ein Individuum nur zur zeit- und volksmäßigen Form dieſer Lehre gehöre. Durch die allgemeinen Säze von Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur werde die Erſcheinung einer Perſon, in welcher dieſe Einheit auf ausſchließende Weiſe individuell vorhanden geweſen wäre, nicht im Mindeſten denkbarer, als in der kirchlichen Chriſtologie. Könne man ſich denken, daß der göttliche Geiſt in ſeiner Entäuſſerung und Erniedrigung der menſchliche, in ſeiner Einkehr in ſich und Erhebung über ſich der göttliche ſey, ſo könne man ſich deßwegen nicht vorſtellen, wie göttliche und menſchliche Natur die verſchiedenen und doch verbundenen Beſtandtheile einer geſchichtlichen Perſon ausgemacht haben könne; ſehe man den Geiſt der Menſchheit in ſeiner Einheit mit dem göttlichen im Verlauf der Weltgeſchichte ſich immer vollſtändiger als die Macht über die Natur bethätigen, ſo ſey dieß etwas ganz anderes, als einen einzelnen Menſchen für einzelne willkürliche Handlungen mit ſolcher Macht ausgerü-

---

ihr der Gegenſaz jener beiden Anſichten am reinſten und ſchärfſten ausgeſprochen iſt.

ſtet zu haben, vollends aus der Wahrheit, daß die aufgehobene Natürlichkeit das Auferſtehen des Geiſtes ſey, werde die leibliche Auferſtehung eines Individuums niemals folgen. Indem ſo der ſpeculative Inhalt der Chriſtologie von dem Individuum völlig losgetrennt wird, erhält man dadurch erſt das Recht, dieſem Inhalt ein anderes Subject zu geben, d. h. an die Stelle des Individuums das Allgemeine, die Gattung, zu ſezen. Auch in dieſer Beziehung hat Strauß die Hegel'ſche Chriſtologie wenigſtens auf ihren beſtimmten Ausdruck gebracht. Der Schlüſſel der ganzen Chriſtologie iſt, ſagt Strauß, daß als Subject der Prädicate, welche die Kirche Chriſto beilegt, ſtatt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantiſch unwirkliche, geſezt wird. In einem Individuum, einem Gottmenſchen gedacht, widerſprechen ſich die Eigenſchaften und Functionen, welche die Kirchenlehre Chriſto zuſchreibt, in der Idee der Gattung ſtimmen ſie zuſammen. Die Menſchheit iſt die Vereinigung der beiden Naturen, der menſchgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäuſſerte unendliche und der ſeiner Endlichkeit ſich erinnernde endliche Geiſt, ſie iſt das Kind der ſichtbaren Mutter und des unſichtbaren Vaters, des Geiſtes und der Natur, ſie iſt der Wunderthäter, ſofern im Verlauf der Menſchengeſchichte der Geiſt ſich immer vollſtändiger der Natur im Menſchen, wie auſſer demſelben bemächtigt, dieſe ihm gegenüber zum machtloſen Material ſeiner Thätigkeit heruntergeſezt wird; ſie iſt der Unſündliche, ſofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloſer iſt, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geſchichte aufgehoben iſt; ſie iſt der Sterbende, Auferſtehende und zum Himmel Fahrende, ſofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geiſtiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit, als perſönlichen, nationalen und weltlichen Geiſtes, ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiſte des Himmels hervorgeht.

Seitdem der berühmte Verfaſſer des Lebens Jeſu die erwähnte Frage zuerſt zur Sprache gebracht und in einer Reihe von kritiſchen Unterſuchungen ſchärfer in's Auge gefaßt hat [26]), kann kein Zweifel mehr darüber ſeyn, wie ſich ſeine Chriſtologie zur Hegel'ſchen Lehre verhält. Widerſtreitet es allen Principien des Hegel'ſchen Syſtems, die Realität der Idee der gottmenſchlichen Einheit auf ausſchließliche Weiſe in ein einzelnes Individuum zu ſezen, ſo kann die Frage nur ſeyn, was in dem Individuum der Perſon Chriſti vorausgeſezt werden muß, wenn durch den Glauben an ihn, als den Gottmenſchen, die Idee der Einheit Gottes und des Menſchen für das Bewußtſeyn der Menſchheit vermittelt worden ſeyn ſoll, in welcher Beziehung nicht geläugnet werden kann, daß die ſtrenge Conſequenz des Syſtems nicht weiter als jenes Minimum erfordert, welches Strauß in dem Individuum der Perſon Chriſti vorausſezt. Vom ſpeculativen Standpunct aus genügt es an der Annahme, daß dieſes Individuum irgendwie, ſey es auch auf zufällige Weiſe, das Object des Glaubens geworden iſt. In jedem Falle iſt es nicht mehr eine ſpeculative, ſondern nur eine hiſtoriſche, auf dem Wege der hiſtoriſchen Kritik zu erledigende Frage, wie viel über jenes Minimum hinaus, als der wirkliche Inhalt des Selbſtbewußtſeyns Chriſti anzuſehen iſt, wie ja auch ſchon dieß nur eine geſchichtlich gegebene Wahrheit iſt, daß überhaupt dieſes beſtimmte Individuum, die Perſon Jeſu von Nazareth, dieſe hohe Bedeutung für den Glauben und das Selbſtbewußtſeyn der Menſchheit hat.

Den Gegenſaz zu der Strauß'ſchen Chriſtologie, welche ſomit nur als die Hegel'ſche in ihrer ſtrengſten Conſequenz angeſehen werden kann, bilden diejenigen, welche, auf derſelben Grundlage ſtehend, der Speculation zwar zugeben, daß die Idee des Gottmenſchen, ſpeculativ betrachtet, nur

26) Beſonders in den Streitſchriften 1838.

; der Menſchheit ſich verwirklichen könne, zugleich aber darauf beſtehen, daß die Idee dann erſt wahrhaft realiſirt ſey, enn ſie nicht blos bei dem Allgemeinen der Gattung ſtehen eibe, ſondern, darüber hinausgehend, in der vollen Perönlichkeit eines einzelnen Individuums ſich abſchließe. Auf eſer Seite der Hegel'ſchen Schule ſtehen vor allen andern onradi und Göſchel.

Conradi hat den ſo eben bezeichneten Weg ſchon vor der rſcheinung des Strauß'ſchen Werks eingeſchlagen [1]). Die nze Entwicklung des religiöſen Bewußtſeyns faßte Conradi s den Gegenſaz der Offenbarung und des Selbſtbewußtyns auf. Sie iſt auf der einen Seite die Bewegung des den Menſchen ſich hingebenden Gottes, eine immer hre Subjectivirung der Subſtanz durch die Explication des ttlichen Lebens, auf der andern die Bewegung des Menen zu Gott dadurch, daß der menſchliche ſubjective Geiſt nem innern Weſen, der Subſtanz, Gott oder dem Begriff r Religion, immer näher kommt. Daher kann der Begriff, cher durch dieſe beiden, in einander übergehenden und ſich rchdringenden Bewegungen zur Wirklichkeit kommen ſoll, x der der Gottmenſchheit ſeyn. Erſt in der Perſon des ottmenſchen bringt es der Menſchengeiſt zur abſoluten Dagabe an Gott und zur freien Subjectivität und Perſönlichkeit, erſt in ihm iſt Gott, das Anſich menſchlicher Natur, er das Allgemeine in vollendeter Perſönlichkeit verwirklicht d offenbar. Die ganze Religionsgeſchichte, werde ſie aus m Geſichtspunct der Offenbarung oder des Selbſtbewußtns betrachtet, iſt die Bewegung zu dem Punct, auf welm die Idee der Gottmenſchheit ſich realiſirt. Die Seite Allgemeinheit, oder der Subſtanz, ſtellt ſich in den orienliſchen Religionen dar, namentlich der hebräiſchen, die der

1) In der Schrift: Selbſtbewußtſeyn und Offenbarung, oder die Entwicklung des religiöſen Bewußtſeyns. 1831.

Beſonderheit in den occidentaliſchen, d. h. der griechiſchen. Um zu begreifen, was auf dieſem Wege für das kirchliche Dogma erzielt werden ſoll, darf man nur näher betrachten, wie auf der Grundlage dieſer Theorie die übernatürliche Erzeugung Jeſu deducirt worden iſt [28]). Die menſchliche Natur ſoll in ihren beiden damaligen Hauptformen als Heidenthum und Judenthum die Fähigkeit, den Gottmenſchen zu produciren, nicht gehabt haben. In der heidniſchen Römerwelt ſeyen die natürlichen Beſtimmtheiten der menſchlichen Natur getilgt, und zu einer gleichförmigen Allgemeinheit erhoben worden, welche der menſchlichen Natur die producirende und zeugende Kraft habe benehmen müſſen. Sey ſomit weder die individuelle Geſchlechtsthätigkeit, durch welche unmittelbar auch die natürliche Beſchränktheit und der allgemeine Zuſammenhang der Sündhaftigkeit geſezt werde, im Stande, die Perſönlichkeit hervorzubringen, in der die menſchliche Natur in ihrer wahren Allgemeinheit, d. h. in der Einheit mit ihrem abſoluten Weſen ſey, noch die menſchliche Natur in ihrer reinen Abſtraction (dem Gefühl der Gottentfremdung im ſpätern Heidenthum), könne auch das Werden jener Perſönlichkeit in der Religion des A. T. als dieſes Werden durch ſich ſelber es nie zur Gegenwart des Daſeyns bringen, könne alſo die menſchliche Natur weder für ſich noch in der reinen Bewegung zu ihrem abſoluten Weſen die Einheit mit dieſem bewirken, ſo habe der Begriff, deſſen Nothwendigkeit für das Selbſtbewußtſeyn in jener Bewegung lag (der Begriff der Einheit göttlicher und menſchlicher Natur), den reellen exiſtirenden Ausdruck dieſer Nothwendigkeit nur durch ſich ſelbſt ſezen können. Die That ſey daher ſelbſt eine urſprüngliche, eine Schöpfung. Die menſchliche Natur in ihrer Abſonderung und in ihrer Beziehung auf ihre Wahr-

28) In der bekannten Recenſion des Strauß'ſchen Lebens Jeſu, in den Jahrb. für wiſſ. Kritik. 1835. Dec. 892 f.

heit habe zu dieſer Schöpfung nicht poſitiv beitragen können, als nur durch ihre Empfänglichkeit; ſo habe der Menſch, in welchem die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur erſchienen ſey, zur Mutter die Jungfrau, zum Vater den Geiſt, der die abſolute Nothwendigkeit von der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur ſey. Welche Reihe von Willkürlichkeiten und Ungereimtheiten dieſe vermeintliche Deduction der Realität der Idee des Gottmenſchen enthält, hat Strauß auf gebührende Weiſe gezeigt [29]). Am Ende läuft alles auf das Argument hinaus: weil die menſchliche Natur durch Vermittlung von Individuen nur Beſchränktes zu produciren im Stande iſt, kann Jeſus, als Individuum, nicht durch die natürliche Geſchlechtsthätigkeit erzeugt ſeyn. Daß aber in Jeſus, als Individuum, nichts Beſchränktes ſeyn könne, iſt die völlig unerwieſene Vorausſezung. Schon dadurch hebt dieſe Deduction ſich ſelbſt auf, auch abgeſehen davon, daß die Erzeugung eines Individuums ohne Vermittlung von Individuen ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff iſt. Wie ſehr es einer ſolchen Theorie an allem vernünftigen Zuſammenhang fehlt, gibt Conradi ſelbſt zu, wenn er in einer neuern Schrift [30]) die rationaliſtiſche Glaubigkeit darüber tadelt, daß ſie die Geburt aus dem Geiſte unter den Begriff des Wunders ſtellend, ſie für einen unmittelbaren, auſſer allem Zuſammenhang mit der menſchlichen Zeugung ſtehenden, Act göttlicher Thätigkeit erkläre, und zwar aus dem Grunde, weil ſonſt die Unſündlichkeit Chriſti nicht zu begreifen wäre. Die Geburt aus dem Geiſte ſey die eigenthümliche Weiſe, wie die menſchliche Individualität überhaupt in's Daſeyn trete, die Geburt des Menſchen in ihrem Unterſchied von der vernunftloſen Creatur, und um dieſes

29) Streitſchriften 3. S. 109 f.

30) Chriſtus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. 1839.

Zuſammenhangs willen mit dem Geiſte der Menſchheit, der an ſich perſönlich ſey und ſich als ſolchen in der Menſchheit vorausſeze, ſey die Geburt Chriſti als die volle Wirklichkeit der menſchlichen Geburt, die Menſchwerdung in ihrem allgemeinen Sinne zu nehmen. Ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Geburt Chriſti und der anderer Menſchen ſoll demnach nicht behauptet werden [31]); dadurch ſoll jedoch die eigentliche Aufgabe, um welche es zu thun iſt, die perſönlich individuelle Exiſtenz des Gottmenſchen darzuthun, keinen Eintrag erleiden. Conradi rühmt es als das große, nicht genug erkannte, Verdienſt der Strauß'ſchen Schlußabhandlung, den Begriff der Menſchheit, als der wirklichen Gegenwart des Geiſtes, und den Boden, in welchem die Perſönlichkeit ihre Wurzel habe, in ſeiner Allgemeinheit ausgeſprochen zu haben. Daß die Menſchwerdung Gottes, die Perſönlichkeit Chriſti, ihre Realität an und nicht über und auſſer der Menſchheit habe, dieß ſey ihre Wahrheit an ſich, aber ſie ſey es auch nur in ihrer Grundlage, in ihrem Anfange, nicht in ihrer Verwirklichung, nicht in ihrer Vollendung. Es ſey nun vielmehr die Aufgabe der Philoſophie und näher der ſpeculativen Theologie, von dieſem Puncte aus weiter zu gehen, den Begriff der Menſchheit, als die Wirklichkeit des perſönlichen Geiſtes, bis dahin fortzuführen, daß erkannt werde, wie dieſer Begriff in ſeiner Entwicklung ſich nothwendig zum Begriff des perſönlichen Geiſtes vollende, oder vielmehr in ihm erſt zu ſeiner Wahrheit gelange [32]). Den ſpeculativen Begriff des Gottmenſchen findet Conradi darin, daß der rationaliſtiſche Begriff eines menſchlichen Individuums mit höchſt möglicher Vollkommenheit übergehe in den eines Menſchen, der in ſich die Realität des Begriffs der Menſchheit trage,

31) A. a. O. S. 275.
32) Vorr. S. XIII.

weil die Idee der Gottheit sich nur in und durch die
schheit realisire, in seiner Menschheit zugleich die Wirk-
it der göttlichen Substanz sey. Als einzelner Mensch
er nur in formeller Hinsicht Princip der Wahrheit und
ebens seyn können, durch Lehre und Beispiel, als die
che Wahrheit der göttlichen Substanz sey er nun das
Princip der Wahrheit und des Lebens. Zweck und Ziel
idee sey Individualisirung, Verleiblichung, Durchdrin-
und Erfüllung der menschlichen Persönlichkeit mit sich
in allen ihren Einzelnheiten bis zur entferntesten Spitze.
werde denn auch an der Persönlichkeit des Individuums
bedeutsam und wesentlich: Geburt, Werden, Wirken,
, Tod, Auferstehung; alle einzelnen Lebensmomente
nen als wesentliche Seiten ihres Begriffs und als Offen-
gen der sich darin verwirklichenden Idee Gottes und
Menschheit [33]). Man sollte nun erwarten, daß mit
ophischer Genauigkeit und Bestimmtheit nachgewiesen
, wie alle diese Momente in dem bestimmten Individuum
sind, das zugleich Gott und Mensch seyn soll. Allein
geschieht keineswegs, sondern es kommt zulezt alles nur
f hinaus, daß dasselbe, was von Christus, als dem
enschen, gesagt wird, ebenso gut von jedem menschli-
Individuum überhaupt gesagt werden kann, wie schon
ber die Geburt Christi Gesagte beweist. Ebenso ver-
es sich mit der Auferstehung. Ist, wie Conradi be-
et [34]), der Begriff der Auferstehung mit dem Begriff
ersönlichkeit identisch, heißt diesen Begriff in seiner To-
sezen, die Auferstehung in ihrer Totalität setzen, so
wenn man keinen Anstand nehmen kann, in Christus
tale und vollständige Verwirklichung dieses Begriffs

[33]) a. a. O. S. 271.
[34]) a. a. O. S. 136.

der Perſönlichkeit anzuerkennen, auch kein Bedenken zu tragen iſt, ſeine Auferſtehung in dieſem vollen Sinne des Worts, in dieſer, die ganze Perſönlichkeit umfaſſenden, Totalität gelten zu laſſen, ſo iſt klar, daß die Auferſtehung in demſelben Sinne jedem Menſchen zukommt, in welchem ihm Perſönlichkeit zuzuſchreiben iſt. Die Einwendungen des abſtracten Verſtandes gegen die Möglichkeit der Auferſtehung, die auf dem unmittelbaren Widerſpruch des Todes und des Lebens fußen, ſollen ſich ſchon durch den Begriff der Auferſtehung ſelbſt erledigen. Denn in dieſer liege ſchon dieſes, daß kein abſoluter Abbruch des Lebens vom Tode geſchehen, denn das Leben ſoll ja auferſtehen. Die Auferſtehung ſey alſo weſentlich Continuität, ſtetiger, die Störung und Unterbrechung aufhebender Lebensproceß. Denn die Auferſtehung, als Auferſtehung des Geiſtes aus dem Tode des Leibes, habe weſentlich die Bedeutung, daß der Geiſt ſich ſelbſt, durch fortſchreitende ſtetige Vermittlung mit ſich ſelbſt, ſeine angemeſſene Leiblichkeit erzeugt, d. h. die äuſſere Leiblichkeit in die innere umwandelt, ſo daß alſo jene in dieſer aufgehoben, dem Weſen nach erhalten bleibe, und ſomit der Gegenſatz des Innern und Aeuſſern zum bloßen Schein herabgeſetzt ſey; die Auferſtehung Chriſti ſey ſomit von der Auferſtehung des geiſtigen Menſchen überhaupt nicht weſentlich verſchieden, indem das Weſen dieſer darin beſtehe, daß in der Verwirklichung des Geiſtes zur individuellen Perſönlichkeit die Subſtanz der äuſſern Leiblichkeit verinnert werde, wobei der Unterſchied zwiſchen der innern und äuſſern Leiblichkeit noch als ein negativer Reſt erſcheine, welcher, je nachdem dieſe Verinnerung mehr oder minder vollſtändig ſey, noch die Bedeutung einer wirklichen Differenz habe, und darum das Gefühl des wirklichen Todes mit ſich führe, in der vollkommenen Entwicklung der Perſönlichkeit Chriſti aber völlig aufgegangen und ſomit zum bloßen Schein, zum verſchwindenden Moment herabgeſetzt ſey. — Auch hier iſt leicht zu ſehen,

daß, wenn auf dieſe Weiſe der Begriff der Auferſtehung, als Durchdringung des Leibs durch den Geiſt, oder des Aeuſſern durch das Innere, von einer Auferſtehung des Leibs auf eine Auferſtehung des Geiſtes zurückgeführt wird, in Beziehung auf die Auferſtehung Chriſti entweder nur etwas ganz Allgemeines, oder ſchlechthin nichts geſagt iſt. Denn wie ſoll daraus, daß es eine Auferſtehung des Geiſtes in einem Sinne gibt, in welchem ſie von jedem Menſchen geſagt werden kann, folgen, daß Chriſtus auf die Weiſe auferſtanden iſt, wie die evangeliſche Geſchichte von ihm erzählt? Entweder iſt alſo die Auferſtehung Chriſti auch nur jenes Allgemeine und Chriſtus ebendeßwegen von allen andern Menſchen nicht ſpecifiſch verſchieden, oder ſie iſt etwas ganz anderes, was ſich nicht unter jenen allgemeinen Begriff bringen läßt, und in dieſem Falle fehlt die ſpeculative Rechtfertigung des Begriffs des Gottmenſchen. Gerade dasjenige, worauf es vor allem ankommt, wenn der Gottmenſch im kirchlichen Sinn ſpeculativ conſtruirt werden ſoll, bleibt völlig unbegriffen, und es iſt auch gar nicht einzuſehen, wie aus den Vorausſezungen, von welchen man ausgeht, das gewünſchte Reſultat ſich ergeben ſoll. Das Hauptmoment ſoll in dem allgemeinen Saze liegen, daß die Idee ſich verwirklichen, verleiblichen, individualiſiren muß. Wenn man nun aber mit allem Nachdruck geltend macht, daß in der Idee der Menſchheit der Begriff der Perſönlichkeit an ſich realiſirt iſt, daß eine Perſönlichkeit, man nenne ſie, wie man wolle, göttliche oder menſchliche, auſſer der Verbindung mit der Menſchheit und den Bedingungen ihrer Exiſtenz und ihrer Entwicklung, ein bloßes Abſtractum ſey, daß Gott ſelbſt nur in der Menſchheit perſönlich ſey, was alſo für die Menſchheit Wahrheit und Realität haben ſoll, nicht von auſſen in ſie hineinkommen könne, vielmehr ihrem Geiſt immanent und aus ſeinem Grunde hervorgebracht ſeyn müſſe, weil der Begriff der Menſchheit kein leerer Begriff, ſondern

eine weſentlich concrete, mit dem von ihr ſelbſt producirten Inhalt erfüllte, Idee ſey u. ſ. w. [35]), warum ſoll nicht eben dieß als die Verwirklichung der Idee anzuſehen ſeyn? Will man gleichwohl einen weiteren Schritt durch den Saz thun, daß die Idee nicht blos überhaupt ſich verwirklichen, ſondern auch bis zur äuſſerſten Spize der Subjectivität hindurchdringen müſſe, ſo iſt wohl zu erwägen, wie dieß zu nehmen iſt. Die Idee verwirklicht ſich allerdings nicht blos dadurch, daß ſie in einer äuſſern objectiven Exiſtenz real wird, aber das zu dem realen Seyn hinzukommende Moment kann, wie ja die Idee überhaupt, als die wahrhafte Weſenheit des Geiſtes, weſentlich Wiſſen und Selbſtbewußtſeyn iſt, nur das Wiſſen von dem realen Seyn und dem an ſich Seyenden ſeyn. Realiſirt hat ſich daher die Idee in dem vollen Begriff der Perſönlichkeit, wenn ſie in wiſſenden Subjecten zum ſubjectiven, ſelbſtbewußten Geiſte wird, und wenn auch der Inhalt dieſes Selbſtbewußtſeyns nur die an ſich ſeyende Einheit Gottes und der Menſchen ſeyn kann, ſo iſt dieſes gottmenſchliche Bewußtſeyn der weſentliche Character der Menſchheit ſelbſt, in welcher Gott erſt dadurch wahrhaft perſönlich wird, daß die Menſchheit nicht blos an ſich mit Gott Eins iſt, ſondern dieſer Einheit ſich auch bewußt iſt. Für einen Gottmenſchen, als Individuum in dem ausſchließenden Sinn der kirchlichen Lehre, iſt demnach auch in dieſer Deduction durchaus keine Stelle, auſſer ſofern das Bewußtſeyn dieſer Einheit ſich von einem beſtimmten Individuum aus der Menſchheit mitgetheilt hat, daß aber in dieſem Individuum ſelbſt das Bewußtſeyn der Einheit Gottes und des Menſchen die abſolut intenſivſte Stärke gehabt haben, und vermöge ſeiner, das ganze Seyn und Leben deſſelben beſtimmenden, Energie mit abſoluter Unſündlichkeit verbunden geweſen ſeyn müſſe, ſo wie auch mit den übrigen Eigenſchaften, die die

35) A. a. O. S. 254.

kirchliche Lehre zur Persönlichkeit Christi rechnet, sind gleichfalls Folgerungen, zu welchen in den Prämissen nicht die geringste Berechtigung liegt. Diese speculative Christologie unterscheidet sich von der kirchlichen nur dadurch, daß sie ihren Weg durch den Begriff der Menschheit nimmt. Welches speculative Interesse kann man aber haben, wenn einmal die Realität der Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in die Menschheit gesezt wird, diesem Gattungsbegriff noch das Individuum des Gottmenschen zur Seite zu sezen? Hat der Gottmensch an sich sein Daseyn in der Menschheit, so ist das weitere Moment nur das Wissen dieser Einheit, und dieses Wissen ist das wesentliche Element der Persönlichkeit des selbstbewußten Subjects.

Kaum lohnt es sich der Mühe, dasselbe Resultat an Göschel [36]) nachzuweisen, welcher gleichfalls das Falsche der Christologie des neuesten Rationalismus, oder der Strauß'schen in der Lehre erkennt, daß der wahre Christus überhaupt nicht ein einzelner Mensch sey, und zwar darum nicht, weil die Einzelnheit der Allgemeinheit, der Idee, nicht adäquat sey. Strauß halte sich bei seinem Saze, daß nur die ganze Menschheit Christus sey, daran, daß die Gattung auch eine Person sey, daß nicht allein dem Einzelnen, sondern auch dem Ganzen die Persönlichkeit zukomme. Allein dieser Persönlichkeit des Geschlechts fehle der Kern, nämlich die Individualität, die subjective Persönlichkeit, darum werde auch dem Menschengeschlecht nicht die volle, reale, sondern nur die moralische, ideale oder mystische Persönlichkeit zugeschrieben. Insofern sie nur moralisch sey und bleibe, sey sie zunächst nur ein anderer Name, um die Gattung als Eins, als Ganzes

36) Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen. Mit Rücksicht auf D. D. F. Strauß Christologie. 1838. Vgl. Strauß, die chr. Gl.lehre Bd. 2. S. 221 f.

zu faſſen. Es ſey kein Menſch Perſon, ohne Individuum zu ſeyn. Dieſe Individuen und Perſonen im Menſchengeſchlecht ſeyen ſolange nur viele, als ſie nicht alle ſeyen, ſie werden erſt alle, wenn die vielen Eins werden, ſie werden aber nicht Eins, wenn nicht dem Geſchlecht ſelbſt ein Individuum als Subject vorſtehe und inwohne, ein Individuum, das als Perſon alle Perſonen als Individuen durchdringe [37]). Dieſer ſo einfache als nothwendige Fortgang des Begriffs ſey es, welcher der Strauß'ſchen Chriſtologie fehle, wie kann er ihr aber fehlen, wenn es ſich hier doch einzig nur um den Saz handelt, daß der Geiſt ſich ſubjectiviren muß? Subject aber wird ja der Geiſt in allen Subjecten, in welchen die an ſich ſeyende Einheit des göttlichen und menſchlichen Geiſtes eine gewußte wird. Wenn Göſchel ſagt [38]), das Erſte ſey, daß die Einheit des Menſchengeſchlechts ſolange ein bloßer Name, ein abſtracter Collectivbegriff ſey, bis ſie in einem wirklichen Individuum, welches ſich zugleich als Subject und Perſon erweiſe, zur wirklichen Einheit gelange, und das Zweite ſey, daß ebendeßwegen dieſes Individuum nicht aus der Reihe der einzelnen, durch es vereinigten Individuen hervorgehe, ſondern über der Gattung und vor der Gattung ſey, die es ebenſowohl erſt ſchaffe, als ſodann durchdringe, indem es in ſie eingehe; das Subject, welches die vielen Subjecte eine, müſſe ihnen ebenſowohl voraufgehen, als angehören, dieſes ſey das abſolute Subject, das abſolute Subject ſey die Bedingung der moraliſchen Perſönlichkeit des Menſchengeſchlechts — ſo paßt ja alles dieß nur auf den in der Vielheit der einzelnen Subjecte ſich individualiſirenden und in ihnen als Subject ſich bethätigenden Geiſt. Auf dieſem Begriff des Geiſtes beruht auch die Strauß'ſche Chriſto-

37) A. a. O. S. 53 f.
38) A. a. O. S. 63.

Logie und der Vorwurf des Nominalismus, welchen Göschel ihr macht, würde sie nur dann treffen, wenn sie nicht mit Hegel annehmen würde, daß in allen endlichen Subjecten ein und derselbe Geist sich individualisirt. In die Reihe der einzelnen Individuen aber ein Individuum hineinzustellen, welches auf eine ganz andere Weise als die übrigen Individuen schlechthin das absolute Subject seyn soll, wie Göschel thut, steht mit seinen eigenen Sätzen in Widerspruch und ermangelt jeder philosophischen Consequenz. Göschel nimmt ferner die Analogie mit dem Staat zu Hülfe. Die moralische Persönlichkeit des Staats sey nur der typische Anfang seines Begriffs, zur wirklichen Persönlichkeit komme er erst in derjenigen Form, die wir Monarchie nennen, und diese Monarchie sey eben deßwegen die vollkommenste Ausbildung des Staats, weil in ihr die moralische Persönlichkeit nicht in sich fizen bleibe, sondern in einem Individuum zur Wirklichkeit und hiemit zu ihrer Bestimmung komme. Erst die Persönlichkeit des Haupts bewirke die volle Persönlichkeit des Staats. Wie nun der Staat in der Monarchie, so komme auch die Menschheit nur dadurch zur wirklichen Persönlichkeit, daß ihr ein Haupt gegeben sey, welches selbst für sich ein Individuum sey, denn aller Persönlichkeit liege wesentlich die Individualität, das unzertrennliche und untheilbare Fürsichseyn des Subjects, die Untheilbarkeit der Seele und des Leibs, zum Grunde. Das Haupt sey mithin nicht allein Seele, sondern auch Leib. Sey die allen einzelnen Individuen und Personen zu Grunde liegende Persönlichkeit nicht wirklich, nicht individuell, so würde auch weder den davon bedingten einzelnen Personen, noch der Menge derselben wirkliche Individualität und Persönlichkeit, folglich auch der Pluralität oder Menge nicht wirkliche Totalität oder Gesammtheit zugeschrieben werden können. Sey der Urmensch nicht, so sey auch der Mensch nicht, sey der Urmensch nicht Individuum, so sey der Mensch auch nicht Person. Individualität und Per-

ſönlichkeit gehören ebenſowohl zuſammen, als ſie zu unterſcheiden ſeyen. Perſönlichkeit ſey Allgemeinheit, Individualität ſey Einzelnheit, dieß ſey der Unterſchied, der Zuſammenhang ſey, daß die Perſönlichkeit die höchſte Form der Individualität ſey, die durchdringliche Offenbarung und Verklärung des Fürſichſeyns. Eben dieſe Individualität ſey daher auch zu der Perſönlichkeit des Menſchengeſchlechts weſentlich, die höchſte Perſönlichkeit müſſe die Individualität in ſich zuſammenhalten, um das Menſchengeſchlecht zur Einheit zuſammenzuhalten, jedes Collectivum ſeze eine individuelle Einheit und Ganzheit voraus, wodurch es zuſammengefaßt werde [39]). Was iſt aber, muß hier erwidert werden, dieſe Einheit anders, als eben die lebendige, nicht nominaliſtiſch gedachte, ſondern wahrhaft reale Einheit des ſich individualiſirenden, und in den einzelnen Subjecten ſich ſelbſt zum Subject beſtimmenden Geiſtes? Auch die Analogie mit dem Staat beweist daher hier nichts, vielmehr gerade das Gegentheil, da in demſelben Verhältniß, in welchem der Monarch iſt, was er ſeiner Idee nach ſeyn ſoll, alſo nicht das l'état c'est moi, was doch der kirchlichen Chriſtologie kaum zur Empfehlung dienen möchte, ſondern der lebendige Ausdruck der im Organismus des Staats ſich realiſirenden und im Geſammtbewußtſeyn aller Staats-Individuen ſich vollendenden Idee, ſeine empiriſche, individuelle Perſon zurücktritt, und nur zur Trägerin der Idee wird, zum durchſichtigen Reflex der Idee; auf dieſelbe Weiſe, wie die Perſon Chriſti auch für die Speculation bleibt, was ſie als geſchichtliches Individuum iſt, jedoch nur ſo, daß in ihr zugleich das Allgemeine, die über das Individuum weit hinausgehende Bedeutung der Idee angeſchaut wird.

Zum weiteren Beweis, wie ſich in allen dieſen Verſu-

39) A. a. O. S. 60 f.

chen immer nur wieder die Unmöglichkeit herausstellt, vom speculativen Standpunct aus auf das nothwendige Daseyn eines bestimmten einzelnen Individuum zu kommen, mag hier noch die Dorner'sche Idee angeführt werden. Nachdem Dorner die kirchliche Christologie als eine unhaltbare widerlegt, gleichwohl aber an jede folgende Theorie die Forderung gemacht hat, dasselbe zu leisten, was an der kirchlichen, als ihr Widerspruch, nachgewiesen worden, gibt er selbst die Lösung des Räthsels in Folgendem: Wie der Mensch das Haupt und die Krone der natürlichen Schöpfung sey, so sey auch die Menschheit als die auseinandergetretene Vielheit eines höhern Ganzen, einer höhern Idee, zu betrachten, nämlich Christi. Und wie die Natur sich nicht blos in der Idee eines Menschen zur Einheit versammle, sondern im wirklichen Menschen, so fasse sich auch die Menschheit nicht zusammen in einer bloßen Idee, einem idealen Christus, sondern in dem wirklichen Gottmenschen, der ihre Totalität persönlich darstelle, und aller einzelnen Individualitäten Urbilder oder ideale Persönlichkeiten in sich versammle. Und wenn die erste Zusammenfassung zerstreuter Momente in Adam, wenn auch selbst noch ein Naturwesen, doch eine unendlich höhere Gestalt dargestellt habe, als jedes der einzelnen Naturwesen, so stehe auch der zweite Adam, obwohl in sich eine Zusammenfassung der Menschheit und selbst noch ein Mensch, doch als eine unendlich höhere Gestalt da, denn alle einzelnen Darstellungen unserer Gattung. Sey Adam das Haupt der natürlichen Schöpfung gewesen, als solches aber bereits hinüberreichend mit seinem Wesen in das Reich des Geistes, und hinübergreifend über die natürliche Welt, so sey Christus das Haupt der geistigen Schöpfung, als solches aber schon hinüberweisend von der Menschheit auf eine kosmische oder metaphysische Bedeutung seiner Person [40]). Gegen diese Vor-

40) Entw.Gesch. der Lehre von der Pers. Chr. S. 527.

ſtellung drängt ſich ſogleich die Einwendung auf, daß, wenn es ſich mit Chriſtus ebenſo verhält, wie mit Adam, er ebenſo wenig zur Menſchheit, als Adam zu der unter ihm ſtehenden Schöpfung gerechnet werden kann. Ein ebenſo ſpecifiſcher Unterſchied, wie derjenige, welcher den Menſchen als geiſtiges Weſen vom Thier unterſcheidet, muß dieſer Vorſtellung zufolge auch zwiſchen Chriſtus und der Menſchheit ſtattfinden. Chriſtus ſteht alſo ebenſo über der Menſchheit, wie der Menſch über der Thierwelt ſteht. Will man nun aber auch dieß nicht als eine Chriſtus weſentlich von der Menſchheit trennende Differenz anſehen, ſo erhebt ſich doch in jedem Fall der Menſch nicht als einzelnes Individuum, ſondern als Gattung über die Natur, ſo iſt daher auch Chriſtus, wenn er in gleichem Sinne eine Zuſammenfaſſung der Menſchheit ſeyn ſoll, nicht ein Individuum, ſondern die Menſchheit im Ganzen, die menſchliche Gattung, nur nach einer andern Seite ihres Weſens, nicht der natürlichen, ſondern der geiſtigen.

Da alle dieſe Verſuche einer ſpeculativen Conſtruction der Chriſtologie, wenn ſie auf ihren eigentlichen Ausdruck gebracht werden, auf die monſtröſe Vorſtellung einer unmittelbaren Perſonification der Gattung in einem Individuum führen, ſo war es nicht unangemeſſen, daß Schaller [41]) beſonders auf die Kategorien von Gattung und Individuum und das durch ſie bezeichnete Verhältniß reflectirte. Er meint, es ſey in Anſehung dieſer Kategorien der Unterſchied des natürlichen und geiſtigen Lebens noch zu wenig beachtet. Die Idee ſey geiſtig nicht wirklich, ohne daß der Geiſt ſeinen Inhalt ſelbſt geſezt habe. Das bloße Menſchſeyn ſey noch keine geiſtige Theilnahme an der Idee, ſondern nur die Möglichkeit derſelben, und indem dieſe Möglichkeit erſt dann in

41) Der hiſtoriſche Chriſtus und die Philoſophie. 1838.

die Wirklichkeit trete, wenn der Menſch nicht bei dem ſtehen bleibe, was er in der Gattung ſey, ſo habe die geiſtige Idee nicht an der Gattung der Menſchheit, ſondern vielmehr an der negirten Gattung ihre Wirklichkeit, und der Geiſt ſey an ſich ſchon dieſe Negation, ohne welche er nie durch eigene That über das blos natürliche Leben würde hinausgehen können. Sagen wir alſo, die Gattung der Menſchheit ſey die Gottmenſchheit, ſo haben wir damit eigentlich nur den Ort angegeben, wo ſich die Idee der Gottmenſchheit realiſiren ſoll, die blos ſubſtanzielle Theilnahme des ſich wiſſenden Subjects an der unperſönlichen Gottmenſchheit ſey nicht die Verſöhnung, ſondern die Entzweiung. Der ſpeculative Begriff der Verſöhnung ſey der Begriff des Geiſtes überhaupt, und zwar handle es ſich hier vorzugsweiſe um das Verhältniß des endlichen Geiſtes zum abſoluten, des endlichen Selbſtbewußtſeyns zum abſoluten, in welcher Hinſicht als Reſultat anzuſehen ſey, daß das wirkliche Wiſſen des Menſchen von Gott das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt ſey. Erſt dieſe perſönliche Immanenz Gottes im Menſchen, in welcher Gott als Object des Wiſſens ſich ſelbſt wiſſend dem endlichen Geiſt immanent ſey, ſey die wirkliche alles durchdringende und über alles übergreifende Perſönlichkeit, ohne welche das endliche Subject nur in ſeiner Endlichkeit verloren wäre, und daher auch der abſolute Wendepunct, in welchem die Menſchheit durch das Wiſſen ihrer ſelbſt als der gottmenſchlichen aufhöre, nur an ſich oder bewußtlos an der Gottmenſchheit theilzunehmen, das Selbſtbewußtſeyn zur wahren Wirklichkeit des Geiſtes und in ihr die Gottmenſchlichkeit zur Verſöhnung werde [42]). Mit allen dieſen Säzen iſt jedoch nichts geſagt, was ſich nicht von ſelbſt verſtünde, ebendeßwegen führen ſie uns auch nicht weiter. Es ſpricht ſich aber in der Schaller'-

42) A. a. O. S. 57 f.

ſchen Abhandlung der Trieb und das Bewußtſeyn des Bedürfniſſes aus, über Hegel und Strauß hinauszugehen. Der mythiſchen Auffaſſung der Gottmenſchheit ſoll die hiſtoriſche Perſönlichkeit Chriſti entgegengeſtellt werden. Für dieſen Zweck faßt Schaller die Frage, wie ſich die Idee der Verſöhnung realiſire, nach ihrer ſubjectiven Seite auf, und erklärt es zunächſt ſubjectiv, d. h. für das entzweite Bewußtſeyn für nothwendig, daß Gott im Fleiſch als ein einzelner Menſch erſcheine, die an ſich vollbrachte Verſöhnung ſoll dem endlichen Subject in das Bewußtſeyn treten, und zwar als eine Vorausſezung, als eine göttliche That, die dem Menſchen zur unmittelbaren Gewißheit werden ſoll. Dieſe ſubjective Nothwendigkeit der Erſcheinung Chriſti gehe jedoch von ſelbſt in die mythiſche Auffaſſung von ſeiner Perſon über, indem nämlich die Exiſtenz des einzelnen Gottmenſchen nur für das ſubjective Bewußtſeyn nothwendig ſeyn ſoll, ſo ſey eben nur der ſubjective Glaube nothwendig, nicht aber jene Exiſtenz ſelbſt an und für ſich. Allein, wenn wir die Idee der Verſöhnung in ihrer ſpeculativen Beſtimmtheit weiter als geiſtige perſönliche Einheit Gottes und des Menſchen faſſen, ſo ſchlage der Mythus vom Gottmenſchen immer wieder in die wirkliche Exiſtenz des einzelnen Gottmenſchen um. Denn dieſer Mythus ſey das Bewußtſeyn der Verſöhnung, ſey das wahrhaft geiſtige Wiſſen vom perſönlichen Gott, d. h. er ſey die perſönliche Immanenz Gottes im einzelnen Menſchen, der exiſtirende Gottmenſch. Sobald man alſo nur dem Mythus die Idee der Verſöhnung zum Inhalt gebe, ſchlage er in die objective Nothwendigkeit der Erſcheinung des Gottmenſchen um [43]). Aber welches Subject iſt denn in dieſem Zuſammenhang der Entwicklung der Gottmenſch? Offenbar nicht Chriſtus als das Individuum des Gottmenſchen nach ſeiner

43) A. a. O. S. 92 f.

ſpecifiſchen Würde, ſondern jeder Einzelne, der als Glaubiger das Bewußtſeyn der Verſöhnung in ſich hat, und in dieſem ſelbſt der exiſtirende Gottmenſch iſt. Daher kann, wenn hier irgend ein weiteres Reſultat erzielt werden ſoll, ein ſolches nur in dem Saze gefunden werden, zu welchem Schaller weiter fortgeht, daß jeder geiſtige Fortſchritt von der Energie der Individualität ausgehe. In der Entwicklung des Geiſtes breche immer an einem Punct ein neues Princip hervor, und wenn auch das neue Princip ſeine weitere Ausbreitung erſt durch die Geſammtwirkung einer Menge von einzelnen Individuen empfange, weil ſie es ſeyen, in welchen der allgemeine Geiſt ſeine wirkliche Exiſtenz habe, ſo ſey doch ſchon das erſte Daſeyn dieſes Princips nothwendig ein geiſtiges Individuum, denn nur, indem das Princip gewußt und als Princip und Weſen ausgeſprochen werde, exiſtire es nicht blos an ſich in der Möglichkeit, Erwartung und Hoffnung, ſondern in der geiſtigen Wirklichkeit des Bewußtſeyns. Die Individuen ſeyen die Heroen der Geſchichte, die welthiſtoriſchen Perſonen, in welchen ein neues Element des geiſtigen Lebens zum Bewußtſeyn komme. Chriſtus ſey dadurch der Unvergleichliche, die abſolut welthiſtoriſche Perſon, daß in ihm der Geiſt jede endliche Volksbeſtimmtheit überwinde, und in ſeiner einfachen Totalität und Einheit mit dem abſoluten Geiſt zur Realität komme. Darin beſtehe die Erfüllung der Zeit, daß die Entzweiung des Menſchen mit Gott und der Welt eine ſolche Geſtalt erreicht habe, daß ſie nur durch das Wiſſen der ganzen Wahrheit, d. h. durch das Bewußtſeyn der perſönlichen Einheit mit Gott überwunden werden könne, daß alſo ihre Auflöſung die abſolut geiſtige Verſöhnung oder die perſönliche Gegenwart Gottes in der Welt ſey. Chriſtus ſey die erſte perſönliche Gegenwart Gottes in der Welt, ſomit die unmittelbare individuelle Gegenwart, oder die Gegenwart nicht in einer Menge ſich gegenſeitig ſupplirender Subjecte, ſondern in einem einzelnen hiſtoriſchen Individuum,

welches eben durch dieſe Eigenthümlichkeit geiſtig, d. h. durch ſein Wiſſen, wie durch ſein Werk, theoretiſch und practiſch unterſchieden ſey [44]).

Der Hauptſaz dieſer Erörterung, daß Chriſtus die abſolut welthiſtoriſche Perſon ſey, kann in verſchiedenem Sinne genommen werden, und Schaller ſelbſt ſcheint in ihn mehr hineinlegen zu wollen, als die Conſequenz ſeiner Deduction geſtattet, der Strauß'ſchen Chriſtologie gegenüber aber kann jener Saz nur die Frage zu erwägen geben, ob die hiſtoriſche Perſon Chriſti nicht höher zu ſtellen ſey, als von Hegel und Strauß geſchehen iſt, ob es demnach nicht einen vermittelnden Weg gibt, auf welchem die Trennung des hiſtoriſchen und idealen Chriſtus, wie ſie das Reſultat der ſpeculativen Betrachtung iſt, in einem an den kirchlichen Begriff des Gottmenſchen wenigſtens annähernden Sinne ausgegliechen werden kann? Im Sinne dieſer Frage hat Strauß ſelbſt einen über den urſprünglichen Standpunct ſeiner Chriſtologie hinausführenden Schritt gethan [45]), indem er Chriſtus unter den Geſichtspunct eines Genius ſtellte, welcher an der Verehrung theilnehme, die wir den großen Geiſtern widmen, in welchen der Vater aller Geiſter ſich der Menſchheit geoffenbart habe. Es ſey keine Entwürdigung, Chriſtum unter einen allgemeinen Begriff zu ſtellen, an welchem auch noch Andere auſſer ihm, jeder in ſeiner Art, Antheil haben. Sey es doch auch in dieſer Erweiterung noch ein höchſt würdiger Begriff, und werden doch die Andern nur inſoweit mit Chriſtus verglichen, als ſie denſelben Begriff mehr oder weniger in ſich verwirklicht zeigen. Trete ja doch in dem Chore der Genien der Religionsſtifter voran, und ſofern das

44) A. a. O. S. 96 f.

45) In der Abhandlung: Vergängliches und Bleibendes im Chriſtenthum, im 3ten Hefte des Freihafens für 1838. Zwei friedliche Blätter. 1839. S. 61 f.

Christenthum als die vollkommenste Religion anerkannt sey, gebühren dem Stifter desselben die Erstlinge derjenigen Verehrung, welche wir dem Genius darbringen. Um das Eigenthümliche der Genialität Jesu näher zu bestimmen, legte Strauß die von Schleiermacher gemachte Unterscheidung menschlicher Naturen und Bestrebungen zu Grunde, welcher zufolge die Einen Trieb und Beruf empfinden, aus sich herauszugehen, und was in ihnen lebt, in Werken der Kunst oder Wissenschaft, in Thaten des Kriegs oder Friedens, objectiv darzustellen, die Andern aber in sich selbst verbleibend, vor allem dahin streben, ihr Inneres in sich einstimmig zu machen, dessen verschiedene Kräfte zu üben und auszubilden und so ihr eigenes Leben zu einem reichen und harmonischen Kunstwerk zu gestalten. In die Klasse dieser subjectiven, sich selbst und der innern Vollendung ihres Wesens zugekehrten Naturen gehört, wie vor ihm Sokrates, so im vollsten und höchsten Sinne Christus, dessen eigenthümliche Würde sich einzig auf das innere Verhältniß seines Gemüths zu Gott gründet, vermöge dessen er sprechen konnte: Ich und der Vater sind Eins u. s. w. Nicht also blos dem Grade nach höher als andere Genien steht Christus, sondern er gehört einer ganz andern Art an, als alle diejenigen, welche die Weltgeschichte sonst als Helden der Kriegs- und Staatskunst, der Wissenschaften und Künste preist, einer Richtung, bei deren Heroen, vermöge ihres vor allem auf innere Einstimmigkeit mit sich gerichteten Strebens, je höher sie es hierin bringen, um so mehr die Verunreinigungen jener Helden der andern Richtung wegfallen, durch deren Nachbarschaft die Würde Jesu gefährdet scheinen könnte. Von diesem Gesichtspunct aus hat Strauß die Christologie seiner Schlußabhandlung so modificirt, wie die Säze aussagen: Mit Beiseitsezung der Begriffe von Unsündlichkeit und schlechthiniger Vollkommenheit als unvollziehbarer fassen wir Christum als denjenigen, in dessen Selbstbewußtseyn die Einheit des Göttlichen

und Menſchlichen zuerſt und mit einer Energie aufgetreten iſt, welche in dem ganzen Umfange ſeines Gemüths und Lebens alle Hemmungen dieſer Einheit bis zum verſchwindenden Minimum zurückdrängt, der inſofern einzig und unerreicht in der Weltgeſchichte ſteht, ohne daß jedoch das von ihm zuerſt errungene und ausgeſprochene religiöſe Bewußtſeyn ſich im Einzelnen der Läuterung und Weiterbildung durch die fortſchreitende Entwicklung des menſchlichen Geiſtes entziehen dürfte. Soweit hat daher auch der Saz ſeine Richtigkeit, daß der Anfangspunct einer Reihe wohl auch als Größtes zu denken iſt, nämlich nicht als abſolut Größtes, deſſen Leiſtung in keiner Hinſicht mehr einer Vervollkommnung fähig wäre, wohl aber in dem Sinne, daß eine Idee bei ihrem erſten Hervortreten am kräftigſten zu ſeyn pflegt [46]).

Dieſe Säze enthalten die Elemente einer Anſicht, in welcher die neueren Unterſuchungen über die Lehre von der Perſon Chriſti von verſchiedenen Seiten her einen Vereinigungspunct zu finden ſcheinen, wofern man nur über dem minder Weſentlichen der Differenz das Weſentliche der Uebereinſtimmung nicht verkennt. Wenn Al. Schweizer [47]) die Grundidee der Schleiermacher'ſchen Chriſtologie, die Einheit des Urbildlichen und Geſchichtlichen, auf den Begriff der ſpecifiſchen Dignität Chriſti als Religionsſtifters herabſezt, ſo iſt ihm dieſe ſpecifiſche Würde Chriſti die aus der tiefſten Erlebung des göttlichen Weſens geſchöpfte geniale Individualität Chriſti, und es kann nur in dem zuvor beſtimmten Sinne genommen werden, wenn Chriſtus der Größte auf dem Gebiete der Religion genannt wird, das größte religiöſe Genie, wie es vor ihm keines gegeben hat, und auch

46) Leben Jeſu. Dritte Ausg. 1839. Bd. 2. S. 778. vgl. 777.

47) In der Abhandlung über die Dignität des Religionsſtifters. Theol. Stud. u. Krit. 1834. H. 3. S. 521 f. vgl. 1837. H. 3. S. 459 f.

auch ihm keines mehr geben wird. Eben darauf führen die weiteren Erörterungen von Kern [48]), Ullmann [49]), Weisse [50]) u. a., nur sollte man sich nicht zugleich in Deductionen einlassen, welche über die gemeinsame Basis, auf welcher die Hegel'sche und Schleiermacher'sche Christologie sich berühren und ergänzen, sogleich wieder hinausgehen und sich in eine ganz andere Region verlieren. So behauptet Schweizer, ungeachtet er zugibt, daß die Idee oder Gott in seiner totalen Fülle, sofern er im Leben des Menschen sich manifestirt, nur in der Totalität des ganzen Menschengeschlechts zur Erscheinung komme, also nur in der ganzen Menschheit sein adäquates Abbild habe, daß daneben doch auch noch die Idee absolut in einem Individuum erscheine, was ein offenbarer Widerspruch ist. Dasselbe ist bei der Kern'schen Ansicht der Fall, welcher Ullmann beigetreten ist. Die Idee der Menschheit sey in der menschlichen Natur vor's erste als Anlage gesetzt, und erst durch die Entfaltung der Anlage realisire sich die Idee im werdenden Leben. Solange also das menschliche Leben der Idee noch nicht entspreche, sey die Persönlichkeit des Menschen noch unvollendet, und der wahre Begriff des Menschen sey noch nicht erreicht. Solange sey also auch, da der schaffende Gedanke Gottes auf die Menschheit gerichtet sey, die Schöpfung des Menschen zeitlich noch nicht vollendet. Wenn es nun aber eine der Vollendung der Schöpfung des Menschen vorangehende zeitliche Entwicklung der Menschheit gebe, worin die menschliche Persönlichkeit der Idee der Menschheit noch nicht entspreche, gleichwohl aber andererseits die Schöpfung des Menschen sich auch zeitlich vollenden müsse, weil das, was in der Idee auf ewige Weise

48) Hauptthatsachen der evang. Geschichte. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1836. 2. H. S. 32 f.

49) Theol. Stud. u. Krit. 1838. 2. H. S. 306.

50) Evangel. Gesch. Th. 2. S. 439 f.

begründet ſey, auch zeitlich in der Wirklichkeit des menſchlichen Lebens zur Erſcheinung kommen müſſe, ſo ſey nothwendig, daß irgendwann in der Weltgeſchichte der Moment eintrete, worin für die Menſchheit die Rückkehr aus dem Widerſpruch in die Einheit und die Vollendung ihrer Schöpfung und die Erhebung der menſchlichen Perſönlichkeit in die Einheit mit der Menſchheit beginne. Hiezu aber ſey, da Menſchliches mit Menſchlichem in Beziehung ſtehen müſſe, nothwendig, daß im Zuſammenhang der Menſchheit diejenige Perſon erſcheine, welche unberührt von dem ſonſt allgemeinen Widerſpruch mit der Idee, in ihrer Perſönlichkeit die Idee der Menſchheit rein und vollſtändig darſtelle, damit durch das Verhältniß, in welches dieſe Perſon mit dem übrigen Menſchengeſchlecht trete, in ihrer Gemeinſchaft die übrigen Menſchen zur Aufhebung des in ihnen beſtehenden Widerſpruchs und zur Einheit ihrer Perſönlichkeit mit der in ihrem Weſen angelegten Idee der Menſchheit, d. h. zur Vollendung der Schöpfung und zur Verwirklichung des wahren Begriffs des Menſchen erhoben werden. Dieſe ganze Argumentation hängt demnach an dem Saze, daß die Idee der Menſchheit ſich vollkommen realiſiren müſſe. Sagt man nun, die Idee der Menſchheit ſey realiſirt, wenn die menſchliche Subjectivität ſchlechthin beſtimmt ſey durch das unter der Form des Gottesbewußtſeyns ihr inwohnende Seyn Gottes, ſo iſt die Idee der Menſchheit die Einheit Gottes und des Menſchen. Aber wie realiſirt ſich die Idee? Es iſt ſchon ein Sprung, wenn man ſagt, die Idee müſſe die Subjectivität des Menſchen ſchlechthin beſtimmen, oder in dem Individuum abſolut erſcheinen, denn dieß würde nichts anders heißen, als daß das Subject mit der Idee ſchlechthin Eins werden, in die Idee völlig aufgehen müſſe, ſonſt hätte ſie ja ihr abſolutes Daſeyn nicht in dem Subject, aber ebendieß iſt der Doketismus, welchem die kirchliche Chriſtologie unvermeidlich anheimfällt. Soll das Endliche mit dem Unendlichen abſolut

Eins seyn, so kann es nur im Unendlichen verschwinden, und nur doketisch noch an ihm seyn. Aber auch der Widerspruch entsteht aus der Voraussezung des absoluten Einsseyns der Idee und des Individuums, daß gerade dadurch die zeitliche Entwicklung dessen abgeschnitten ist, was doch als Princip des in der Menschheit sich entwickelnden Lebens in Christus gesezt seyn soll. Geht man zwar davon aus, daß die Idee sich verwirklichen muß, sezt man aber zugleich die volle und reine Verwirklichung der göttlichen Idee oder die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur in die Person eines Individuums, so ist nicht einzusehen, wie von diesem Individuum der Impuls zu einem von ihm aus in der Menschheit sich verwirklichenden Leben ausgehen kann. Ist einmal die Idee zu ihrem absoluten Daseyn in einem bestimmten einzelnen Individuum gelangt, so ist ja dadurch der Idee nicht blos der Trieb, sondern auch die Möglichkeit, sich in andern Individuen zu verwirklichen, genommen. Denn was soll noch verwirklicht werden, wenn die Idee schon absolut verwirklicht ist, oder wozu nach der schon vollendeten Schöpfung eine neue? Rühmt man es in der kirchlichen Christologie, daß sie das göttliche Leben, das Christus als Gottmensch auf absolute Weise in sich habe, nicht blos auf ihn beschränke, sondern durch seine Vermittlung auch alle übrigen Menschen an demselben theilnehmen lasse, so ist dieß kein Vorzug, sondern ein Widerspruch, und man sieht sich immer wieder zu der Alternative zurückgetrieben: entweder ist die Idee der Menschheit als die Einheit Gottes und des Menschen in dem Einen Individuum absolut real geworden, und dann ist sie auf eine für alle andern Individuen ausschließende Weise in dem Einen so abgeschlossen, daß eine weitere Realisirung ebenso unmöglich als überflüssig und zwecklos wäre, oder wenn sie sich nicht blos in dem Einen, sondern auch in allen andern verwirklicht, so kann dieß nur unter der Voraussezung geschehen, daß sie in dem Einen noch nicht

abſolut verwirklicht, ſomit nur als Princip geſezt iſt. Daraus erhellt nun aber auch, daß man nicht ſchlechthin ſagen kann, die Idee müſſe in einem einzelnen beſtimmten Individuum abſolut real werden. So aufgefaßt wird das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit nur unter den Geſichtspunct der Einheit geſtellt; die Idee iſt das abſolut Beſtimmende und die Wirklichkeit iſt zum bloßen Schein herabgeſezt, allein das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit ſchließt auch das Moment des Unterſchieds in ſich und ſchon darin liegt, daß Idee und Wirklichkeit nie ſo abſolut zur Einheit zuſammengehen können, daß die Idee nicht über jede in der Wirklichkeit gegebene Erſcheinung, jedes einzelne Individuum hinausgeht, ſich alſo nur in einer unendlichen Reihe von Individuen verwirklichen kann. In jedem einzelnen Individuum muß daher auch das Nichtſeyn der Idee, ſey es auch nur als Minimum, geſezt ſeyn. Aber was iſt denn überhaupt unter der Verwirklichung der Idee zu verſtehen? Iſt die Idee das an ſich Seyende, ſo kann ſie ſich nur dadurch verwirklichen, daß ihr Anſichſeyn ein gewußtes wird. Das Bewußtſeyn iſt der Boden, in welchem die Idee ſich verwirklicht, und Idee und Wirklichkeit verhalten ſich wie Seyn und Wiſſen, Objectives und Subjectives. Im Wiſſen des Subjects ſchließen ſich Wirklichkeit und Idee, Endliches und Unendliches zur Einheit zuſammen, weil das Subject nur als wiſſendes ein unendliches iſt, und nur in ſeinem Bewußtſeyn beides zugleich hat, ſowohl die Einheit als den Unterſchied. Wir kommen daher immer nur auf das Reſultat wieder zurück: So gewiß die Idee der Menſchheit ſich verwirklichen muß, und ſo gewiß ſie weſentlich in die Einheit Gottes und des Menſchen zu ſezen iſt, ſo gewiß kann ſie vor allem nur dadurch verwirklicht werden, daß ſie auf einem beſtimmten Punct in einem beſtimmten Individuum in das Bewußtſeyn der Menſchheit eintritt. Wie hoch man aber auch im Uebrigen dieſes Individuum, vermöge der in

ihm zum Bewußtseyn gekommenen Idee dieser Einheit stellen mag, es muß doch auch wieder in einem untergeordneten Verhältniß zu der Idee stehen, und ein Gottmensch im Sinne der kirchlichen Lehre schließt einen unauflöslichen Widerspruch in sich. Einen Ausweg gibt es freilich noch, diesen Widerspruch, wenn auch nicht zu lösen, doch sich zu überwinden, den Entschluß, nämlich sich rückwärts wieder auf jenen Standpunct zu stellen, auf welchem der Widerspruch überhaupt nichts zu bedeuten hat, der Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie. Wer es für möglich hält, das innere, von Gott geknüpfte, Band, in welchem beide so tief in einander verschlungen sind, mit Einem Male wieder zu zerreißen, und den ganzen Proceß, welchen sie durch so viele Momente hindurch an einander durchgemacht haben, für völlig resultatlos zu erklären, der thue es getrost, aber er scheue sich auch nicht, sein Princip des Widerspruchs offen vor dem Bewußtseyn der Zeit auszusprechen.

Register.

A.

Abälard, vermittelnd zwiſchen Nominalismus und Realismus, II, 423 ff. 427 ff. 440. ſein Verhältniß zum Nominalismus 408 f. 435 f. ſein Standpunct in der Theologie 457 ff. über Glauben und Wiſſen 458 f. 503, ſein apologetiſches Verhältniß zum Chriſtenthum 461 f. 502. Plato bei Abälard, 461 f. 468. 485. ſeine Entwicklung der Trinitätslehre 462 ff. Verhältniß ſeiner Trinitätstheorie zur kirchlichen Lehre 470 ff. ſeine Beantwortung der gegen die kirchliche Trinitätslehre gemachten Einwürfe 475 ff. ſeine Lehre vom h. Geiſt 468 f. über den Ausgang des h. Geiſtes 484 ff. das Verhältniß Gottes zur Welt, der Begriff der göttlichen Allmacht 487 ff. dagegen Hugo von St. Victor, 532 f. Menſchwerdung und Perſon Chriſti 492 ff. Gegenſaz zwiſchen Abälard und Anſelm in Beziehung auf die Idee Gottes 499 ff. Bernhard's von Clairvaux Oppoſition gegen Abälard 502 ff. Abälard auf zwei K.Verſammlungen verdammt, II, 507 f.

Abendmahl, Luther u. Zwingli, III, 399 ff. ſpätere Verhandlungen 410.

Acacius, Biſchof von Cäſarea, I, 481 f. — Biſchof von Melitene, I, 776. 788. — Biſchof von Berrhöa, I, 783.

Adam-Chriſtus, in den clementiniſchen Homilien, I, 151 f.

Adoptianismus, II, 129 ff. ſeine Urheber Elipandus und Felix 130 ff. ſein geſchichtlicher Verlauf 132 f. ſein dogmatiſcher Gehalt 133 ff. 838. ſein Verhältniß zum Neſtorianismus und zur orthodoxen Chriſtologie 144 ff.

Aëtius, der Arianer, I, 361 ff. 382. 388. 519 f.

Ägyptier, Evg. der, I, 274.

Ägyptiſche Religion, I, 23.

Agatho, römischer Bischof, seine Rechtfertigung des Dyothelitismus, II, 104.
Agnoeten, über die menschliche Seele Christi, II, 87 ff.
Ahriman, I, 20.
Akömeten, II, 72.
Aktisteten, II, 85 ff.
Albert der Große, sein Verhältniß zum Gegensaz des Nominalismus und Realismus, II, 441 ff. über das Daseyn und Wesen Gottes 609 ff. 661 ff. sein Schöpfungsbegriff 723 ff.
Alcuin, II, 35. als Bestreiter des Adoptianismus 132. 154 ff. über das Ausgehen des h. Geistes 170.
Alexander, Bischof von Alexandrien, gegen Arius, I, 324 ff. 347. — Bischof von Hieropolis 786 f. — von Hales, II, 582. seine Trinitätslehre 688 ff. 697.
Alexandrien, Synode zu, I, 524. 581 f.
Alexandrinische Religionsphilosophie, ihr Character und ihre geschichtliche Stellung, I, 51 ff. die genetischen Voraussezungen ihres Standpuncts 63 ff. ihr Verhältniß zu den gnostischen Systemen 138 ff. Die alexandrinische Theologie s. Clemens und Origenes. Die alexandrinische Theologie im Gegensaz gegen die antiochenische, I, 695 f. II, 561 f. s. Cyrill, Eutyches.
Allegorie, bei den Alexandrinern, I, 67.
Aloger, I, 254. 277 ff.
Amalrich von Bena, II, 570 ff.
Ἀναβατικὸν Ἠσαΐου, I, 160.
Ancyra, Synode zu, I, 484.
Andreä, Jac., III, 392. 410.
Anomöer, I, 361.
Anselm von Canterbury, sein ontologisches Argument, II, 370 ff. Gaunilo's Kritik 374 ff. Anselm's Rechtfertigung seines Arguments 376 ff. Aufnahme des anselm'schen Arguments bei den nachfolgenden Scholastikern 521. Thomas von Aquino gegen dasselbe 582 f. das Mangelhafte des anselm'schen Standpuncts 381 f. der Fortschritt im anselm'schen Gottesbegriff, Gott als der seiner selbst sich bewußte Geist 383 ff. Verhältniß Anselm's zu Scotus Erigena 388 f. Gegensaz seiner Gottesidee gegen diejenige Abälard's 499 f. Schöpfung aus Nichts 724 ff. die göttlichen Eigenschaften 672. speculative Entwikkelung der Trinitäts-

Wesens 844 ff. und zwar aus dem Wesen der Anschauung (memoria, interna visio, voluntas) 845 ff. aus dem Denken als einem Dreieinigen 849 ff. (memoria, intelligentia, voluntas oder caritas 853. 864. 869 f.) aus dem Geiste des Menschen als einem Bilde Gottes 854 ff. (sapientia, notitia sui, dilectio sui 858.) Nachweisung des Verhältnisses zwischen den angegebenen Momenten des Denkprocesses und den trinitarischen Hypostasen 868 ff. das Ungenügende der augustinischen Rechtfertigungen der Trinitätslehre 874 ff. begründet in der dualistischen Trennung zwischen dem endlichen und absoluten Geist 879 ff. und in der nur analogisch-psychologischen Betrachtungsweise 882 f. Ueber das Verhältniß des h. Geistes zu den beiden ersten Personen, I, 864 f. 879. 881. II, 166. Aug. Lehre von der Person Christi, I, 885 ff. Entwicklung des augustinischen Systems 888 ff. die Weltschöpfung 889 ff. Unterscheidung einer doppelten Weise der Erkenntniß 898 f. über die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt 900 ff. das Böse 904 ff. seine Ursache 905 f. Ursprung 907 ff. Fall der Engel 907 ff. 929. Sündenfall 913 ff. Erbsünde 917 ff. das Böse als Vermittlung des Guten 921 ff. die civitas Dei als Inbegriff des Guten 928 f. die Wiederherstellung der Einheit der Welt mit Gott, die Prädestination 933 f. die beiden civitates, die civitas der Erwählten und Nichterwählten 937 ff. die ewige Verdammniß und ihr Verhältniß zur Idee Gottes 941 ff. die Auferstehung und die Materialität des Auferstehungsleibs 945 ff.

B.

Baco von Verulam, III, 467.
Bardesanes, I, 139.
Barnabas, sein Brief, I, 133. 135. 564.
Basilides, I, 139.
Basilius der Große, I, 391. Darstellung und Begründung des nicänisch-athanasianischen Lehrbegriffs 442 ff. über Marcellus 551 f. Lehre vom h. Geist 495 ff. 503 ff. II, 162. benützt den Plotin I, 508.
Basilius von Ancyra, Semiarianer, I, 482. 488. 494.
Bauer, Bruno, I, 63. 93.
Baumgarten-Crusius, der Dogmenhistoriker, I, 120. 122 ff. 271. 296. 352. 373. 389. 440 f. 779. 821. II, 149 f.
Bayle, sein Standpunct, III, 562 ff. gegen ihn Leibniz 567 ff.

Bernhard von Chartres, Realist, II, 423.
Bernhard von Clairvaux, seine Opposition gegen Abälard, II, 502 ff. seine Ansicht von der Trinität 505. 517 ff. B. über Glauben und Wissen 503. 506.
Beryll, seine Christologie, I, 284 ff.
Beza, Theodor, III, 410. 439.
Billroth, II, 382. III, 911 f. 916. 923. 955.
Blandrata, Antitrinitarier, III, 105.
Boëthius, II, 34. 418 ff.
Böhme, Jacob, III, 261 ff. der Grundgedanke seines Systems 261 f. 268. die Idee der Dreieinigkeit 264 ff. 323. der Fall Lucifer's und seine Bedeutung im System 269 ff. das Mangelhafte der böhme'schen Lehre, ihr Dualismus 278 ff. 326. Christologie 281 ff. die Idee Gottes und der speculative Zusammenhang des Systems 323 ff. Böhme und Spinoza 541 ff. Böhme und Leibniz 548. Böhme und Kant 772 f. 777. 779. Böhme bei Schelling 813. 821.
Böse, das, bei Origenes, I, 225 ff. 230 ff. 241. bei Apollinaris 619 f. bei Augustin 904 ff. vgl. Augustin. die Lehre des Areopagiten, II, 219 ff. 248 ff. des Scotus Erigena 302 ff. 305 ff. 332 ff. Hugo's von St. Victor 534 f. der Ursprung der Bösen in Beziehung auf den Fall der Engel, bei Thomas von Aquino 770 f. 777 f. bei Duns Scotus 776 ff. 783 ff. die Ansicht der Reformatoren von der Sünde und die Consequenzen derselben für ihr System III, 29. Jac. Böhme 276. das Böse in Beziehung auf den göttlichen concursus bei den altprotest. Dogmatikern 347 f. Leibniz 557 f. Kant 773 ff.
Brahma, I, 7.
Brahmanismus, seine Dreieinigkeitslehre, I, 7 ff.
Brenz, III, 410 ff.
Bretschneider, III, 801 ff.
Buddha, I, 18.
Buddhaismus, seine Dreieinigkeitslehre, I, 13 ff.
Bull, Georg, I, 109 f.
Bullinger, III, 410 f.

C.

Cajus, der römische Presbyter, I, 283.
Calixt, III, 359. 382 ff. 441 ff. 451.

Calov, III, 359.
Calvin, seine Gottesidee und der Zusammenhang derselben mit seinem dogmatischen System, III, 35 ff. 220. über das Trinitätsdogma 342 ff. gegen Servet 103. über die Ubiquität 413 f.
Campanus, Antitrinitarier, III, 47 f.
Canz, III, 460. 596.
Carpov, III, 590.
Carpzov, III, 622.
Carteſius, Grundgedanke u. geſchichtliche Bedeutung ſeines Syſtems, III, 470 ff. ſein Beweis fürs Daſeyn Gottes 477 ff. 484. dagegen Leibniz 579. analoges Verhältniß des carteſianiſchen und lutheriſchen Beweiſes für's Daſeyn Gottes 489. Carteſius und Luther 469 f.
Chalcedon, Synode zu, I, 817 ff. Verhältniß des chalcedoniſchen Symbols zu den ſpätern Entwickelungen der Chriſtologie, II, 6 f. 19. namentlich zu den monophyſitiſchen Streitigkeiten 37 ff. 48. 55 f. zum monotheletiſchen Streit 106 f. zum Adoptianismus 152 f.
Chemnitz, Lehre von der communic. idiom. III, 428 ff.
Chriſtenthum, ſein Verhältniß zur Idee der Dreieinigkeit, I, 78 f. der Unterſchied des chriſtlichen und vorchriſtlichen Gottesbewußtſeyns 109 ff.
Chriſtologie, die neuteſtamentliche, I, 80 ff. ebionitiſche 132 f. gnoſtiſche 137 ff. 560 f. die jüdiſch-gnoſtiſche der clementiniſchen Homilien 149 ff. 280. Valentin über die Seele Chriſti 561. gegen ihn, und für die menſchliche Seele, Tertullian 561 ff. Origenes über Seele und Leib Chriſti 220. 222 ff. 566 ff. 653. Praxeas 245 ff. 564. Noët 254 f. Sabellius 261 ff. Theodot und Artemon 275. Beryll 284. Paul von Samoſata 293. Arius 345 ff. ſeine Läugnung einer menſchlichen Seele in Chriſtus 567 f. 582 f. 629. Eunomius 380 f. 569. Athanaſius über die Seele Chriſti und das Menſchliche in ihm 570 ff. 650. die Menſchwerdung bei Athanaſius 416 ff. 579 ff. bei Marcellus 532 f. 534 f. Chriſtologie des Photinus 544 f. Verhandlungen über die Homouſie des Sohns mit der Menſchheit 560 ff. Apollinaris 582 ff. ſeine Anſicht von der Menſchwerdung 592 ff. 609 ff. ſeine Theorie von der Perſon Chriſti 613 ff. 648. 656. 679. Begründung derſelben 617 ff. ihr ſpeculativer Werth 623 ff. Polemik der Gegner 626 ff. Chriſtologie des Gregor von Nyſſa 625. 649 f. 658 ff. 663 ff. des Gre-

gor von Nazianz 653 ff. 660 ff. des Hilarius von Pictavium 681 ff. der antiochenischen Schule 696 ff. des Theodor von Mopsuestia 699 ff. 717 ff. des Nestorius 728 ff. Cyrills 739 ff. 753 ff. 795 ff. vgl. Cyrill. die Anathematismen des Nestorius und Cyrill 758 ff. Theodorets Christologie 737. 762. 771. 784. Synode zu Ephesus 774. Symbol der Orientalen 782 ff. Eutyches 800 ff. die Räubersynode 805 ff. Leo der Große und seine christolog. Theorie 807 ff. das Symbol von Chalcedon 817 ff. späteres Schicksal desselben, II, 6 ff. der Widerspruch gegen dasselbe von Seiten der Orientalen, namentlich der Monophysiten 37 ff. 48. 95. s. Chalcedon. Augustins Lehre von der Person Christi, I, 885 ff. Leporius 887. der Monophysitismus nach seinem dogmatischen Verlauf II, 37 ff. das Henotikon des Zeno 38 ff. Philoxenus 44 ff. 64. Severus 44. 47 ff. 73 ff. Gelasius gegen die Monophysiten 56 ff. Theopaschiten 61 ff. die Aphthartodoketen und Phthartolatren über den Leib Christi 74 ff. die Julianisten, Severianer und Orthodoxen in ihrem Verhältniß zu einander 82 ff. Aktisteten und Ktistolatren 85 ff. die Agnoeten über die menschliche Seele Christi 87 ff. die Niobiten 92 ff. Verhältniß des Monophysitismus zur orthodoxen Lehre 41 ff. 53 ff. 82 ff. 95. der Monotheletismus, sein historischer Verlauf 96 ff. auf der sechsten ökonomischen Synode zu Konstantinopel verworfen 104 f. 200. die Lehre der Monotheleten, ihre Gründe und ihr Recht 108 ff. Verhältniß derselben zum chalcedonensischen Symbol 106 f. Gegengründe der Dyotheleten 114 ff. 117 ff. dogmatische Bedeutung des monotheletischen Streits 123 ff. des Adoptianismus, sein Ursprung und geschichtlicher Verlauf 130 ff. sein dogmatischer Gehalt 133 ff. 838. sein Verhältniß zum Nestorianismus und zur orthodoxen Christologie 144 ff. Christologie des Johannes von Damaskus 188 ff. Lehre des Areopagiten von der Menschwerdung Gottes und vom Gottmenschen 239 ff. des Scotus Erigena 307 ff. 913. Lehre des Maximus von der Menschwerdung 267. die Menschwerdung und Person Christi bei Abälard 492 ff. die Lehrweise des Lombarden von der Menschwerdung 554 ff. Widerspruch gegen dieselbe 562 f. namentlich von Seiten Johann's von Cornwall 564. Amalrich von Bena 573 f. Stellung der Scholastik zur Lehre von der Person Christi 787. die Menschwerdung nach Thomas 789 ff. die Person Christi bei Thomas 795 ff. die communic. idiom. bei denselben 816 ff. Duns Scotus 823 ff.

Thomas und Duns Scotus über die Adoption Christi 838 ff. die mittelalterlichen Mystiker, namentlich Eckart 896 ff. Wessel über die Menschwerdung 909. David Joris, Antitrinitarier III, 52. Servet 62 ff. 77 ff. 95. 101 f. die Socinianer 128 ff. 138 ff. 172 f. 221. 227. die Verhandlungen zwischen Faust. Socinus und Davidis über die Anrufung Christi 144 ff. die Arminianer 184 f. Schwenkfeld 222 ff. 239 ff. 244 ff. Andr. Osiander 243 ff. Valentin Weigel 258 ff. 281. Jac. Böhme 281 ff. die Quäcker 286. Streit zwischen Luther und Zwingli über die Ubiquität 399 f. spätere Verhandlungen zwischen Bullinger und Brenz 410 ff. Calvin 413 ff. die Concordienformel 415 ff. die Symbole der reformirten Kirche 425 f. die communicatio idiom. bei den altprotestantischen Dogmatikern 427 ff. vgl. communic. idiom.; die spätern lutherischen Theologen über die Allgegenwart des Fleisches 439 ff. Calixt 441 ff. Streit der Tübinger und Giessener Theologen über die κένωσις und κρύψις 450 ff. Kritik der altprotestantischen christologischen Theorieen 457 ff. Seiler 650. 659 ff. 682. 697. Storr 669 ff. die Lehre Swedenborgs vom Gottmenschen und der Menschwerdung 724 ff. 728. 738 ff. Kant 774 ff. 816. 873 ff. Röhr 788 ff. de Wette 795 ff. der Supranaturalismus 801 ff. Menschwerdung und Gottmensch bei Schelling 815 ff. 964. Fichte, spätere Form seiner Lehre 827 f. Daub 838 ff. Schleiermacher 857 ff. Kritik seiner Christologie 863 ff. 965. 969. Hegel, seine Lehre von der Menschwerdung und vom Gottmenschen 888 ff. 908 ff. 960 f. 962 ff. 969 ff. 973. die neuesten christologischen Versuche 959 ff. Dorner 962 ff. 987 f. Strauß 971 ff. 992 f. Conradi 975 ff. Göschel 983 ff. Schaller 988 ff.

Chubb, III, 612 f.

Clarke, Trinitätslehre, III, 685 ff. 692.

Claudius von Savoyen, III, 47 ff.

Clemens, der Alexandriner, Lehre von Gott, I, 191 ff. Logoslehre, 194 ff.

Clemens, römischer, sein Corintherbrief, I, 133 f. Christologie des zweiten Corintherbriefs, I, 564.

Clementinische Homilien, ihr allgemeiner Standpunct und ihre speculative Grundlage, I, 149 ff. ihre Christologie 151 ff. Verhältniß derselben zur sabellianischen Trinitätslehre 268. 274. ihr monotheistischer Standpunct 155 ff. ihr Gegensatz gegen die Loges-

lehre, I, 155 f. 164. 280. 352. Körperlichkeit Gottes 189. Ähnlichkeit ihrer Gottesidee mit derjenigen Swedenborgs, III, 736. teleologischer Beweis für das Daseyn Gottes, II, 186.
Cleomenes, I, 254.
Clericus, Trinitätslehre, III, 313 ff. 319.
Cölestinus, römischer Bischof, I, 759.
Collins, III, 608.
Cölln, I, 595.
Communicatio idiomatum, II, 816 ff. III, 416 ff. 426. 427 ff. 457 ff.
Concordienformel, über die Ubiquität, III, 415 ff.
Concursus, die Lehre vom göttlichen, bei den altprotestantischen Dogmatikern, III, 344 ff.
Conon von Tarsus, Tritheist, II, 29.
Conradi, III, 975 ff.
Constantin, sein Typus, II, 102 f.
Constantinopel, Synoden zu, I, 484. 525. 549. 647. II, 104 f. 200 f.
Cousin, II, 414 f. 419. 420. 436.
Crell, Johann, Socinianer, seine Polemik gegen die kirchliche Trinitätslehre, III, 191 ff. gegen die kirchliche Lehre von der Person Christi und der Menschwerdung 194 ff. gegen die kirchliche Lehre vom h. Geist 200 ff. seine Lehre von Gott und der Weltschöpfung 204 ff. über die Präscienz Gottes und die Willensfreiheit 213 ff. 334 f.
Crell, Samuel, III, 691.
Curcelläus, Arminianer, III, 188 f. 331. 350.
Cyrill von Alexandrien, seine Lehre, I, 739 ff. 753 ff. er unterschreibt das Symbol der Orientalen 786. seine Rechtfertigung dieses Schritts 788 f. Beurtheilung desselben 792 ff. weitere Entwicklung seiner Lehre 795 ff. Verhältniß seines Standpuncts zu demjenigen des Apollinaris 742 f. 747. 749 ff. 753 ff. 765. sein Doketismus 768 f. speculative Bedeutung seiner Theorie von der Person Christi 752. sein dogmatisches Recht oder Unrecht 753 f. 777 f. Cyrill über das Ausgehen des h. Geistes, II, 164 f.
Cyrill von Jerusalem, seine Lehre, I, 474 ff.
Cyprian, I, 165.
Cyrus, Bischof von Kolchis, II, 97.

D.

Dähne, über die philonische Gotteslehre, I, 60 f. über den philon. Logos 69.
Damasus, römischer Bischof, I, 525. 646 f.
Damianus, Patriarch von Alexandrien, seine Trinitätslehre, II, 29 f.
Daries, III, 590.
Daub, die Grundideen seiner Theologumenen, III, 829 ff. 932.
David von Dinanto, II, 570.
Davidis, seine Verhandlungen mit Faustus Socinus über die Anrufung Christi, III, 144 ff.
Deismus, der englische, III, 602 ff. seine historische Bedeutung 612 ff. die deistische Literatur in Deutschland 618.
Demeter-Persephone, I, 34 f.
Demiurg, bei den Gnostikern, I, 139 ff.
Denk, Antitrinitarier, III, 47 ff.
De Wette, III, 788. 795 ff.
Dharma, im Buddhaismus, I, 18.
Didymus, der Alexandriner, II, 162.
Diodor von Tarsus, seine Richtung, I, 713 ff. schreibt gegen die Apollinaristen I, 716. sein Beweis für das Daseyn Gottes II, 185.
Dionysius, der alexandrinische und römische, die Lehrbegriffe beider, III, 309 ff.
Dionysius der Areopagit, II, 50. seine Lehre von Gott 209 ff. vom Bösen 219 ff. Die himmlische und irdische Hierarchie 227 ff. 323. 752. seine Trinitätslehre 234 ff. die Menschwerdung Gottes und der Gottmensch 239 ff. Fall und Erlösung 248 ff. sein Verhältniß zum Neuplatoniker Proklus 206. 251 ff.
Dionysos, seine Bedeutung in der griechischen Religion, I, 34 ff.
Dioscurus, Patriarch von Alexandrien, I, 805. — Patriarch von Antiochien, II, 42.
Döderlein, III, 649. 680 f.
Doketismus, der gnostische, I, 145. 148. 560 ff. des Origenes 227 ff. des Athanasius 574. 577 f. des Apollinaris 630 f. 633. des Hilarius von Pictavium 688 f. des Cyrill von Alexandrien 768. 796 f. der Monophysiten, II, 85. 124.
Dorner, I, 126 ff. 747. II, 150. 200 f. III, 464 ff. 781 f. 816 f. 878. 881. 908. 914. 962 ff. 987 f.
Dreieinigkeit, s. die jedem Bande voranstehende Uebersicht.

Duns Scotus, der Wendepunct in der Geschichte der Scholastik, II, 866 f. 878. Ausgleichung des Nominalismus und Realismus 448 ff. über den Begriff der Theologie 361 ff. Glauben und Wissen 878. seine Beweise fürs Daseyn Gottes 589. 874. Kritik seiner Beweisführung 606 ff. Duns Scotus über die Erkennbarkeit Gottes 621 ff. gegen Heinrich von Gent 629. 703. 727. die göttlichen Eigenschaften 673 ff. sein Gottesbegriff, Gott als das absolute Wollen 642 ff. 915 ff. Vergleichung seines Standpuncts mit dem thomistischen in Beziehung auf den Begriff Gottes und der Willensfreiheit 655 ff. 739 f. 786 f. 864 f. 916. sein Schöpfungsbegriff 726 ff. seine Ansichten über die Ewigkeit der Welt 730 f. seine Trinitätslehre 690. 702 ff. 709 ff. seine Ansicht vom Verhältniß des natürlichen Gottesbewußtseyns zur Trinitätslehre 697 ff. seine Engellehre 754. 759 ff. seine Ansicht vom Fall der Engel 771 ff. 779 ff. Vergleichung derselben mit derjenigen des Thomas von Aquino 776 ff. 786 f. der Ursprung des Bösen in an den Fall der Engel 776 ff. 783 ff. seine Christologie 823 ff. über die Adoption Christi 838. die Seligkeit des Menschen 854. 861. ff.

Durandus a S. Porciano, II, 874. III, 299 ff. 349 f. gegen ihn Roderich von Arriaga, III, 300 ff. 311.

E.

Eberhard, III, 639.

Ebionitische Christologie, I, 132 ff. 149 ff. 158 f. das ebionitische Theologumenon von der Weiblichkeit des h. Geistes 157 ff. Lehre von der Körperlichkeit Gottes 189.

Eckart, Mystiker, II, 885. III, 260.

Eckermann, III, 785.

Ehe, die bildliche Bedeutung derselben im Judenthum, I, 48 f. bei den Gnostikern 146. III, 51. in den clementinischen Homilien, I, 153.

Elipandus von Toledo, Urheber des Adoptianismus, II, 130 ff.

Elxai, I, 157. 158.

Engel, bei den ältesten Vätern in Verbindung mit der Trinitätslehre, I, 175. 179. bei Origenes 242. Fall der Engel bei Augustin 907 ff. 929 f. Engellehre des Areopagiten, II, 228 ff. Stellung der Engellehre zur Trinitätslehre, II, 751 ff. Engel-

lehre des Thomas von Aquino 753 ff. 762 ff. 765 ff. des Duns Scotus 754. 759 ff. Der Fall der Engel nach Thomas 769. 777. 782 ff. nach Duns Scotus 771 ff. 779 ff. Vergleichung beider 776 ff. 786 ff. Weiſſe's Combination der Engellehre mit der Trinitätslehre, III, 950 f.
Engelhardt, I, 125. 780. II, 206.
Epheſus, Synode zu, I, 774.
Ephräm, der Syrer, II, 64.
Epigonus, I, 254.
Epiphanius, gegen die Semiarianer, I, 487.
Epiſcopius, Arminianer, III, 187 ff. 350.
Erdmann, III, 470. 490 f. 555.
Erneſti, III, 630.
Eros, in der griechiſchen Religion, I, 28.
Eudoxius, Arianer, I, 569.
Eugenius von Seleucia, Tritheiſt, II, 29.
Eugenius, Papſt, II, 519.
Eulogius, Patriarch von Antiochien, gegen die Agnoëten, II, 89.
Eunomius, I, 361. ſeine Lehre vom Sohn Gottes 365 ff. ſein ſpeculativer Standpunct 373 ff. ſeine Differenz von Arius 380 ff. über die Begreiflichkeit Gottes 381 ff. über den h. Geiſt 520 f. Chriſtologie 569. Ariſtoteliker 388.
Euſebius von Cäſarea, I, 337 f. 340 f. 385. 549. 553. ſeine Lehre 472 ff.
Euſebius von Nicomedien, I, 476. 550.
Euſtathius von Sebaſte, I, 496.
Eutyches, Chriſtologie, 800 ff.
Ewigkeit der Welt, ſ. Weltſchöpfung.

F.

Fabianus, Arianer, II, 35.
Felix, von Urgella, Urheber des Adoptianismus, II, 130 ff.
Feuerbach, III, 260. 511. 566. 959.
Feuerborn, III, 452.
Fichte, Lehre von Gott, III, 765 ff. ſpätere Form ſeiner Lehre 822 ff.
Fichte, der Jüngere, III, 929.
Fiſcher, III, 913 f. 920.
Flatt, Trinitätstheorie, III, 653 ff. 663.
Flavianus, Patriarch von Konſtantinopel, I, 805.

Florenz, Synode zu, II, 173.
Franken, Chriſtian, III, 158.
Frankfurt, Synode zu, II, 132.
Fulgentius von Ruſpä, II, 35.
Fulgentius Ferrandus, II, 68 ff.

G.

Gajaniten, ſ. Julianus.
Gaunilo, ſeine Kritik des anſelm'ſchen ontologiſchen Arguments, II, 374 ff. die Rechtfertigung Anſelms gegen ihr 376 ff.
Gelaſius I., römiſcher Biſchof, gegen die Monophyſiten, II, 56 ff.
Geiſt Gottes, im A. T. I, 52 ff. der h. Geiſt im N. T. 80 f. πνεῦμα ἁγιωσύνης bei Paulus 82. die Lehre vom h. Geiſt bei Paulus 86 ff. πνεῦμα und λόγος bei Johannes 89 ff. die Lehre vom h. Geiſt bei den apoſtoliſchen Vätern, namentlich bei Hermas 132 ff. in den Clementinen S. Weisheit. Weiblichkeit des h. Geiſtes bei den Ebioniten und Montaniſten 157 ff. 253 f. der h. Geiſt bei Athenagoras und Irenäus 173 f. Tertullian 176. II, 160. Lehre des Praxeas I, 246. 252 f. Sabellius 268 f. 491. die Schüler des Origenes 308. Didymus II, 163. die Lehre vom h. Geiſt ſeit den nicäniſchen Streitigkeiten I, 490 ff. Athanaſius 492. 494 ff. 502 f. 510 ff. 522 f. II, 165. Arius und die Arianer I, 492 f. 516. 519 ff. II, 160. die Semiarianer I, 493 ff. 516 f. 519 ff. das Schwanken der Vorſtellungen 495 ff. Gregor von Nazianz 496 ff. Gregor von Nyſſa II, 163 f. Baſilius der Große I, 499 ff. 503 ff. II, 162 f. der ſpeculative Moment und die poſitive Begründung der Homouſie des Geiſtes I, 502 ff. Einwendungen und Lehre der Gegner 516 ff. kirchliche Anerkennung der Homouſie 524 f. Lehre des Marcellus vom h. Geiſt 539 ff. II, 160 f. Auguſtin über das Verhältniß des Geiſtes zu den beiden andern Perſonen I, 864 f. 879. 881. II, 166. über den Ausgang des h. Geiſtes II, 159 ff. der Zuſammenhang dieſer Streitfrage mit der Entwicklungsgeſchichte der Trinitätslehre und die allmählige Entſtehung einer Verſchiedenheit der Lehrweiſe 160 ff. Cyrill 164. Theodoret 165. die dritte toletaniſche 167. und andere occidentaliſche Synoden 169 ff. die Monotheleten 168. Leo III. über die Aufnahme des occidentaliſchen Zuſazes in's Symbol 171 f. Hauptdifferenz zwiſchen der orientaliſchen und occidentaliſchen Kirche 172 ff. Anſelm über das Ausgehen des h. Geiſtes 394 f. Abälards

Lehre vom h. Geiſt 468 f. derſelbe über das Ausgehen des heil. Geiſtes 484 ff. dieſe Frage bei Thomas von Aquino 705 f. und Duns Scotus 706 f. Servets Begriff vom h. Geiſt im Unterſchied von Vater und Sohn III, 81 ff. Crell's Polemik gegen die kirchliche Lehre vom h. Geiſt 200 ff. Lehre der Sociniauer vom heil. Geiſt 181 ff. die altproteſtantiſchen Dogmatiker über die Ausgehung des h. Geiſtes 392 f. die Verhandlungen mit dem griech. Patriarchen Jeremias über dieſe Frage 392 ff. Reinboth 396.
Georgii, über die alexandr. Religions-Philoſophie, I, 59.
Georgius von Laodicea, Semiarianer, I, 483.
Gerhard, III, 359.
Gerſon, II, 881. 884 f.
Gervinus, III, 642.
Gfrörer, über den philoniſchen Logos, I, 69.
Gieſeler, I, 227 f. 239. 778 f. 798.
Gieſſener Theologen, Streit derſ. mit den Tübingern, III, 450 ff.
Gilbert von Poitiers, ſein Realismus, II, 510 f. ſeine Trinitätslehre 508 ff. Widerſpruch gegen dieſelbe 517 ff.
Gnoſtiker, theologiſcher Character ihrer Syſteme, namentlich in Beziehung auf die Trinitätslehre und Chriſtologie, I, 137 ff. 187. 560 f. ihr Verhältniß zur alexandriniſchen Religions-Philoſophie 138 ff. 147 f.
Göſchel, III, 983 ff.
Gott, die Idee Gottes im Verhältniß zur Lehre von der Dreieinigkeit, I, 1 ff. im Heidenthum 6 ff. im Platonismus 38 ff. im Judenthum 46 ff. Tertullian, 187 ff. Origenes 193. Johannes von Damaskus, II, 176 ff. der ſpätere Platonismus 206. 323. Plotin 207. Dionyſius der Areopagit 209 ff. Scotus Erigena 274 ff. Abälard 487. der Gegenſatz Abälard's und Anſelm's in Beziehung auf die Gottesidee 499 f. Abälard über die göttliche Allmacht, gegen ihn Hugo von St. Victor 532 f. Albert der Große über Daſeyn und Weſen Gottes 609 ff. 661 ff. Die Erkennbarkeit Gottes nach Thomas von Aquino 617 ff. nach Duns Scotus 621 ff. 629. Gott als das Seyn, die Subſtanz bei Thomas 634 ff. Gott als das abſolute Wollen bei Duns Scotus 642 ff. 915 ff. vgl. Duns Scotus; die göttlichen Eigenſchaften nach Thomas von Aq. 668 ff. Anſelm 672. Duns Scotus 673. Heinrich von Gent 678. das Verhältniß des Nominalismus zur Idee Gottes 876. Lehre

der ſcholaſtiſchen Myſtiker vom Weſen Gottes 887 ff. Wickliff 900. Weſſel 906. die Gottesidee der Reformatoren, III, 30 ff. 220. Calvin 35 ff. 220. Servet 67 ff. 221. die Socinianer 111. 123 ff. Crell 204 ff. derſ. über die Präſcienz Gottes 213 ff. 334 f. Limborch's Lehre von den göttlichen Eigenſchaften 210 ff. von der Präſcienz Gottes 216 f. Jac. Böhme 262. 264. 268. 275 f. 278. 323. Valentin Weigel 257 ff. die altproteſtantiſchen Dogmatiker 330 ff. dieſelben über die göttlichen Eigenſchaften 332 ff. 339. über den göttlichen concursus 344 ff. die scientia media der Jeſuiten 358 ff. die göttliche Präſcienz bei den altproteſtantiſchen Dogmatikern 353 ff. Gottesidee des Carteſius 476. 477 ff. 484. des Spinoza 498. 512 f. 536 ff. Gott als Urmonade bei Leibniz 553 ff. der Leibniz'ſche Gottesbegriff in der Theodicee 557 ff. 580. Wolf 578 ff. Swedenborg 728 ff. 734 ff. Kant 755 ff. 762 ff. Fichte 765 ff. Schelling 808 ff. 819 f. Fichte, ſpätere Form ſeiner Lehre 822 ff. Daub 830 ff. 932. Schleiermacher 843 ff. Hegel 906 ff. Kritik ſeiner Lehre 911 ff. 937. 939 f. 952. 958. neueſte ſpeculative Verſuche 916 ff. 920 ff. 931 f. Beweiſe für das Daſeyn Gottes, in den clementiniſchen Homilien II, 186. bei Diodor von Tarſus 185. bei Joh. von Damaskus 183 ff. Anſelm 370 ff. 376 ff. bei den Victorinern 521 ff. Thomas von Aquino 579 ff. Thomas gegen Anſelm's ontologiſches Argument 582 f. Duns Scotus 589 ff. 606 ff. 874. Occam 874. Melanchthon über die Vernunftargumente für's Daſeyn Gottes III, 25. Limborch 207 ff. Carteſius 477 ff. 484. gegen ihn Leibniz 579 ff. das carteſianiſche und kant'ſche Argument 489. Wolf 580 ff. Kant's Kritik der Beweiſe fürs Daſeyn Gottes 755 ff. Hegel über die Kant'ſche Kritik 756 f. 760 f.

Gottſchalk, II, 36.

Gregor von Nazianz, I, 409. ſeine Entwicklung und Begründung der nicäniſchen Trinitätslehre 443 ff. Chriſtologie und Menſchwerdung 653 ff. 660 ff. ſeine Lehre vom h. Geiſt 495 ff. 514 f. 517 f.

Gregor von Nyſſa, I, 376. 391. 395. über die Weltſchöpfung 405 ff. ſeine Rechtfertigung des niceniſchen Lehrbegriffs 449 ff. über den h. Geiſt 515. gegen Apollinaris 585 ff. 602 ff. 611 f. 624 f. 626 ff. Chriſtologie und Menſchwerdung, 625. 649 f. 656 ff. 663 ff.

Gregorius Thaumaturgus, ſeine Logoslehre, I, 307 f.

Griechiſche Religion, ihr Standpunct und ihre Gottesidee, I, 28 ff.

Gruner, Trinitätslehre, III, 699 ff.
Guba, Synode zu, II, 94.

H.

Hasenreffer, III, 452.
Hagenbach, I, 112 f. 128. 271. III, 624.
Hase, III, 797.
Hauber, III, 746.
Haug, III, 735.
Heberle, III, 105.
Hebräer-Evangelium, I, 157.
Hegel, sein Standpunct, III, 887 f. die Dreieinigkeit und ihre Momente 889 ff. die Menschwerdung und der Gottmensch 888 ff. 908 ff. 960 f. 962 ff. 969 ff. 973. Lehre von Gott 906 ff. kritische Verhandlungen über dieselbe 911 ff. 937. 939 f. 952. 958. Hegel und Schleiermacher 934 f. Hegel über die indische Dreieinigkeitslehre, I, 10 ff. über den Buddhaismus 13. über den Neuplatoniker Proclus, II, 258. über den leibniz'schen Gottesbegriff, III, 555 f. über die kant'sche Kritik des ontologischen und kosmologischen Beweises 756 f. 760 f. über die kant'sche Postulate der practischen Vernunft 764.
Heidegger, III, 442.
Heidenthum, sein Verhältniß zur Dreieinigkeitlehre, I, 5 ff. das Characteristische des Heidenthums überhaupt 6 f. das Heidenthum als indische Religion 7 ff. als persische Rel. 19 ff. als ägyptische Rel. 23 ff. als griechische Rel. 28 ff. als Platonismus 37 ff Einwirkung des Heidenthums auf den Character der älteren christlichen Theologie 104.
Heilmann, III, 643. 679.
Heinrich von Gent, von Duns Scotus bestritten, II, 625. 629. 703. 727. über die göttlichen Eigenschaften 678. über die Willensfreiheit 782.
Hellanikus, Bischof von Tripolis, I, 339.
Henke, III, 791 f. 794.
Heraklius, Kaiser, II, 97. die von ihm erlassene Ekthesis 101 ff.
Herbert, Deist, III, 603 f.
Hermas, sein Hirte, I, 134 ff. 158 f. 164. 247. 280. 564.
Hermogenes, über die Weltschöpfung, I, 184 ff.

Heſiod, I, 29.
Hetzer, Antitrinitarier, III, 47 ff.
Hierakas, I, 160.
Hilarius von Pictavium, ſeine Chriſtologie, I, 681 ff.
Hinkmar, II, 36.
Hiob, Buch, I, 55 ff.
Hippolytus, gegen Noët, I, 282.
Hobbes, III, 605. 613.
Hoe von Hoenegg, III, 456.
Hofmann, Antitrinitarier, III, 47. 235.
Homöuſie, der Semiarianer, I, 481 ff. 487 ff.
Homouſie des Sohns mit dem Vater, gegen Paul von Samoſata verworfen, I, 303. 319. im Streit der beiden Dionyſius, 316. 318. im nicäniſchen Symbol 334 ff. 395 ff. vgl. Athanaſius; von Eunomius beſtritten 373 f. von den drei kappadociſchen Kirchenlehren vertheidigt 441 ff. in den Glaubensformeln der Semiarianer 480 f. von Athanaſius gegen die Semiarianer gerechtfertigt 488 f. ihre ſpeculative Bedeutung 559. Homouſie des Sohns mit der Menſchheit, 559. die Homouſie des Fleiſches Chriſti mit der Gottheit, gegen Apollinaris bekämpft 603 ff.
Homouſie des Geiſtes, I, 495 ff. ihr poſitives Moment und ihre ſpeculative Begründung 502 ff. Einwendungen der Gegner 516 ff. die Homouſie kirchlich anerkannt 524 f.
Honorius, römiſcher Biſchof, II, 100.
Horaz, I, 35 f.
Horos, in der ägyptiſchen Religion, I, 24.
Hugo von St. Victor, über Glauben und Wiſſen, II, 350. ſeine Argumentationsweiſe für das Daſeyn und Weſen Gottes 521 ff. ſeine Trinitätslehre 531. 535 f. über die göttliche Allmacht gegen Abälard 532 f. über das Böſe 534 f.
Hume, III, 610. 615. 617.
Hutter, III, 436.
Hypoſtaſe, im kirchlichen Sprachgebrauch, I, 446 f. Verhältniß der trinitariſchen Hypoſtaſen zur göttlichen Subſtanz, nach den kappadociſchen Kirchenlehrern 442 ff. Hypoſtaſe und Natur bei den Tritheiſten, II, 14 ff. 53. 60.

J.

Jachmann, I, 135.
Jacobi, III, 799 f.
Jahn, I, 508 f.
Jeremias, griechiſcher Patriarch, III, 392.
Ignatianiſche Briefe, I, 132 f. 165.
Joachim, Abt, als Gegner des Lombarden in Beziehung auf ſeine Darſtellung der Trinitätslehre, II, 552 ff. ſeine Lehre vom ewigen Evangelium 571.
Johann von Cornwall, ſein Widerſpruch gegen die Lehrweiſe des Lombarden von der Menſchwerdung, II, 564.
Johannes, ſeine Logos- und Trinitätslehre, I, 88 ff. das Verhältniß des johanneiſchen Lehrbegriffs zum philoniſchen 92 ff. der Prolog des johanneiſchen Evangeliums 98 f. die ſocinianiſche Erklärung des Prologs III, 169 ff. Verhältniß des johanneiſchen Evangeliums zum Montanismus I, 164. 254. Origenes über die johanneiſche Logoslehre 197 f. die äuſſere Anerkennung des joh. Evangeliums 164. 254. 278 ff. 282 ff.
Johannes von Antiochien, I, 733, 760. 786. 792. 795.
Johannes von Damaskus, II, 11. ſeine dogmengeſchichtliche Bedeutung 175 f. 576. ſeine Lehre von Gott und Trinität 176 ff. ſeine Chriſtologie 188 ff.
Johannes, kaiſerlicher Abgeordneter, I, 782.
Johannes IV., römiſcher Biſchof, gegen die Monotheleten II, 102.
Joris, Antitrinitarier, III, 47. 52.
Irenäus, Logoslehre, I, 165. 172 f. Trinitätslehre 174. 178 f. ſeine Idee einer ſucceſſiven Realiſirung der Logosidee in der Menſchheit 180 f. ſeine Gottesidee 189. 190.
Iſidor von Peluſium, I, 799.
Iſis, I, 24.
Judenthum, ſein Verhältniß zur Dreieinigkeitslehre, I, 5. das Charakteriſtiſche des Judenthums überhaupt 6. ſein religiöſer Charakter und ſeine Gottesidee 46 ff. ſeine Entwicklung zum Alexandrinismus 51 ff. zur chriſtlichen Gnoſis 138 f. Judaiſtiſcher Standpunct des Arianismus 352 f. 458.
Julian, über den Leib Chriſti, II, 73 ff. 912. die Julianiſten im Verhältniß zu den Severianern und Orthodoxen 82 ff. 912.
Julius, römiſcher Biſchof, I, 550. 680.

Justin der Märtyrer, Logoslehre, I, 165 ff. Trinitätslehre 173.
Justinian, Kaiser, II, 72. 79.

K.

Kabbala, I, 139.
Kallistus, I, 255.
Kant'sche Philosophie, Standpunct derselben, III, 752 ff. Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes 755 ff. Die kant'schen Postulate der practischen Vernunft 762 ff. analoges Verhältnis des cartesianischen und kant'schen Arguments 489. Kant's moralische Umdeutung der Trinitätsidee 768 ff. 779. das radicale Böse 773 ff. Kant und Böhme 772 f. 777. 779. Kant und Schleiermacher 872 ff. Christologie 774 ff. 816. 873. der Grundgedanke des kant'schen Systems und das Einseitige desselben 779 ff. die kant'schen Theologen 782 ff.
Keckermann, Trinitätsidee, III, 308 ff.
Keil, I, 136.
Kern, III, 995.
Kiel, I, 112. 113.
Kliefoth, I, 107.
Klose, I, 391. 547.
Krischna, I, 8.
Kronos, in der griechischen Religion, I, 30 ff.
Kultusformen, II, 85 ff.

L.

Lactantius, I, 165. 176. 282.
Lange, I, 252. 269 f. 284. 332 f.
Lechler, III, 603.
Leibniz, seine Stellung zur Theologie, III, 545 f. sein Gegensaz gegen Spinoza, das Princip der Individualität 546 ff. 556. Leibniz und Böhme 548. die leibniz'sche Monadologie und der Zusammenhang des Systems 548 ff. Gott als Urmonade 553 ff. die leibniz'sche Theodicee 557 ff. Leibniz gegen Bayle über Vernunft und Offenbarung 562 ff. 567 ff. das Mangelhafte seines Standpuncts 571 ff. 597 f. Leibniz gegen das cartesianische Argument für das Daseyn Gottes 579. sein eigener Beweis 580 f. über die Ubiquität Christi 460. über die Ewigkeit der Höllenstrafen 639 f.

Lenz, I, 120.
Leo der Große, seine christologische Theorie, I, 807 ff. Kritik derselben 812 ff. Leo III. über das Ausgehen des h. Geistes, II, 171 f.
Leontius von Byzanz, II, 60. 79.
Leporius, seine Ansicht von der Person Christi, I, 887.
Lessing, seine theologische Wirksamkeit, III, 633 ff. 639. die Erziehung des Menschengeschlechts 637 ff. seine speculative Begründung der Trinitätslehre 640.
Limborch, Arminianer, III, 188 f. die Beweise fürs Daseyn Gottes 207 ff. die göttlichen Eigenschaften 210 ff. die Präscienz Gottes 216 f.
Locke, III, 605 f. 608.
Löffler, I, 117.
Logosbegriff, seine Vorbereitung und Entwicklungsgeschichte im A. T. I, 51 ff. derselbe bei Philo 59 ff. 68 ff. das Verhältniß des Logos zur Sophia bei Philo 70 ff. der Logos im johanneischen Evangelium 89 ff. Verhältniß des johanneischen Logos zum philonischen 93 ff. Gegensaz der clementinischen Homilien gegen die Logosidee 155 f. 164. die Logosidee bei den Montanisten 160. 253. Geschichte der Logoslehre bei den Apologeten und den Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts 165 ff. späte kirchliche Anerkennung der Logoslehre 164. 254. 278 f. 283 f. λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς 167 f. Logoslehre des alex. Clemens 194 ff. des Origenes 196 ff. seiner Schüler, namentlich des alex. Dionysius 307 ff. des Sabellius 261 f. 267. des Paul von Samosata 295 ff. des römischen Dionysius 312 ff. des Arius 320 ff. 343 ff. seiner Nachfolger 361 ff. des Eunomius 365 ff. des Bischofs Alexander 324 ff. des nicänischen Concils 334 ff. nach Athanasius 395 ff. 512 ff. nach den drei kappadocischen Kirchenlehrern 441 ff. der Semiarianer 471 ff. des Marcellus 526 ff. 549 ff. des Photinus 542 ff. Die altprotestantischen Dogmatiker über die Frage, ob der Sohn an sich Gott sey, III, 390 ff.
Lucian, der antiochenische Presbyter, I, 348. 569. 697.
Lücke, I, 70. 72. 92. 94. III, 936 ff. 948.
Luther, über Nestorius, I, 777. seine Stellung zur Trinitätslehre III, 22. seine Gottesidee 30. A. und N. T. 383 f. Streit über die Ubiquitätslehre mit Zwingli 399 ff. 422. Carteſius und Luther 469 f.

M.

Makarius, Bischof von Jerusalem, I, 339. — Patriarch von Antiochien, Monothelet, II, 104. 110 f.
Manichäismus, I, 376 f. von Augustin widerlegt 902. 913. verwandter Character der böhme'schen Lehre, III, 278 f.
Marcellus von Ancyra, I, 478. 484. seine Lehre vom Logos 525 f. vom h. Geist 539 ff. II, 160 f. Verhältniß seiner Lehre zur nicänischen und ihre speculative Tendenz, I, 548 ff.
Marcion, I, 139. 149. Marcionitisches bei den Alogern 278 f.
Marheineke, III, 932 f.
Martensen, III, 327. 826.
Martin I., römischer Bischof, für den Dyotheletismus, II, 103. über das Ausgehen des h. Geistes 168.
Martini, I, 118. 302.
Maty, Trinitätslehre, III, 688 ff. 717.
Marentius, II, 65 f.
Maximus, Dyothelet, II, 102. seine Argumente gegen den Monotheletismus, II, 117 ff. 126. seine Lehre und theologischer Standpunct überhaupt 263. 265 ff. das Verhältniß des Scotus Erigena zu diesem seinem Vorgänger 269 ff.
Mayer, III, 622.
Megetius, spanischer Bischof, II, 131.
Meier, I, 126. 271. 582.
Melanchthon, seine Stellung zum Dogma, namentlich zur Trinitätslehre, III, 19 ff. über die Vernunftargumente für das Daseyn Gottes 25. seine speculative Auffassung der Trinitätsidee 26 ff. 308. 374. über die Willensfreiheit 29. 33.
Melchisedekianer, I, 160 f.
Melito, Montanist, I, 189.
Menschwerdung, vgl. Christologie.
Menzer, III, 452.
Messias, im N. T. I, 80.
Methodius, von Tyrus, I, 209 f. 238.
Metis, in der griechischen Religion, I, 30.
Michaelis, über die Trinitätslehre, III, 645. seine Christologie 680.
Mithras, in der persischen Religion, I, 20 f.
Möhler, über den Lehrbegriff der vornicänischen Väter, I, 112. sein Athanasius 113. über Tertullians Logoslehre 169 f. über

den Pantheismus des Sabellius 271. über den Arianismus 329 f. 350 ff. 356 f. über Marcellus 552 f. 541. über Apollinaris 645 f. über Hilarius von Pictavium 686. 689. vertheidigt den Thomas von Aquino gegen den Vorwurf des Pantheismus, II, 635. über Swedenborg, III, 735.

Molina, Jesuit, III, 361.

Monarchianer, I, 243 ff.

Monophysitismus, Bedeutung und Character der monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten, II, 7 ff. Verlauf des monophysitischen Streits nach seinen dogmatischen Momenten 37 f. Widerspruch der Monophysiten gegen das Symbol von Chalcedon 37 ff. 48. Verhältniß des Monophysitismus zum Eutychianismus 41 ff. das Henotikon des Zeno 38 ff. Philoxenus 44 ff. 64. Severus 44. 47 ff. 73 ff. Bestreitung des Monophysitismus durch Gelasius 56 ff. die Theopaschiten 61 ff. Streit der Aphthartodoketen und Phthartolatren über den Leib Christi 74 ff. die Julianisten, Severianer und die Orthodoxen in ihrem Verhältniß zu einander 82 ff. Aktisteten und Ktistolatren 85 ff. die Agnoëten über die menschliche Seele Christi 87 ff. die Niobiten 92 f. die Berechtigung des Monophysitismus und sein Verhältniß zur orthodoxen Lehre 41 ff. 53 ff. 82 ff. 95. Verwandschaft des Monophysitismus mit dem Platonismus 206. 247.

Monotheletismus, Anlaß und Anfang des Streits, II, 96 ff. Sophronius 99. 101 ff. 114 ff. die Ekthesis des Heraklius 101 ff. Streitunterredung des Maximus und Pyrrhus 102. 117 ff. der Typus des Konstantin 102 f. Martin's Bestrebungen für die Dyotheleten, Trennung der morgenländischen und abendländischen Kirche 103. die sechste ökumenische Synode zu Konstantinopel entscheidet für den Dyotheletismus 104 f. das Schwanken des dogmatischen Bewußtseyns in Betreff dieser Frage, und seine Ursache 106 f. Lehre der Monotheleten, ihre Gründe und ihre Berechtigung 108 ff. Gegengründe des Sophronius 114 ff. des Maximus in seinem Streite mit dem Monotheleten Pyrrhus 117 ff. die Bedeutung des monotheletischen Streits 123 ff. die Monotheleten über das Ausgehen des h. Geistes 168.

Montanismus, seine Lehre vom h. Geist und seine Stellung in der Geschichte der Trinitätslehre, I, 159 f. 164. 177. 179. 253 f. 283.

sein Verhältniß zum Sabellianismus 274 f. seine Lehre von der Körperlichkeit Gottes 189. spätere Erwähnungen 549.
Morus, III, 653. 680.
Mystik, scholastische, II, 367 f. Verhältniß der Mystik zur Scholastik 880 f. die ältere psychologische Mystik, Gerson 881 ff. die jüngere speculative Mystik, Eckart, Tauler, Suso u. A. 883 ff. die altprotestantischen Mystiker, Schwenkfeld, Osiander u. A. III, 219 ff. der Widerspruch der orthodoxen Theologen gegen dieselben 253 ff. Swedenborg 735. 749.

N.

Neander, I, 120 ff. 190. 238. 245. 252. 262 ff. 271. 290. 293. 305. 330. 357. 441. 545. 554. 590. 595. 646. 709. 780 ff. 784. 793 f. 808. 820. 824. II, 130. 139. 148. 510.
Nestorius, seine Lehre und sein Zusammenhang mit der antiochenischen Schule, I, 728 ff. seine Anathematismen 758 ff. das Recht oder Unrecht seiner Theorie von der Person Christi 734 f. 777 f. zu Ephesus verdammt 774. diese Verdammung zu Chalcedon wiederholt 818 f. von den Kirchenvätern mit Paul von Samosata zusammengestellt 295. 296. 738. aus Veranlassung verwandter Erscheinungen wieder erwähnt, II, 144 ff. III, 64.
Neuplatonismus, s. Platonismus und Proklus.
Neutestamentliche Dreieinigkeitslehre, I, 80 ff.
Nicäa, Synode von N. und der hier festgesezte Lehrbegriff I, 334 ff. nach der Entwicklung des Athanasius 395 ff. nach der Darstellung und Begründung des Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa 441 ff. Zusammenhang der nicänisch-athanasianischen Trinitätslehre mit der Eigenthümlichkeit des orientalischen Geistes II, 8.
Nicolaus von Methone, II, 202. 912.
Nihilianismus, der, II, 564 f. 568.
Niobiten, II, 92 ff.
Nirwana, im Buddhaismus, I, 18 ff.
Nitzsch, II, 359. III, 936. 941. 942 ff.
Noët, seine Christologie, I, 254 f.
Nominalismus und Realismus, I, 455. ältere Geschichte dieser Streitfrage, II, 413 ff. Gegensaz des platonischen und aristotelischen Standpuncts 416 ff. Porphyr 416 ff. Boëthius 418. Ros-

cellin's Nominalismus 406 ff. und der Zusammenhang desselben mit seinem Widerspruch gegen die kirchliche Trinitätslehre 410 f. Anselm's Realismus 411 ff. 422. Wilhelm von Champeaux, II, 422 f. Abälard vermittelnd zwischen Nominalismus und Realismus 423 f. 427 ff. 440. Verhältniß Abälard's zum Nominalismus 408 f. 435 ff. Albert der Große 441 ff. Thomas von Aquino 444 f. Duns Scotus und seine Ausgleichung des Nominalismus und Realismus 448 ff. der Realismus Gilberts 510 f. Occam, der Erneuerer des Nominalismus 867 ff. Verhältniß des Nominalismus zur Idee Gottes 876.

Novatian, I, 165. 282.

Occam, Wilhelm, Erneuerer des Nominalismus und Bestreiter des Realismus, II, 867 ff. mit und durch ihn beginnt der Zerfall der Scholastik 867 ff. 873 ff. 881.

Odo von Cambray, Realist, II, 423.

Ὁμονοµία, Bedeutung des Worts im Sprachgebrauch der Kirchenväter I, 178.

Ὁµοούσιος, s. Homousie.

Ophiten, I, 139. 157.

Origenes, Lehre von Gott, I, 193. Logos- und Trinitätslehre 196 f. über die Zeugung des Sohns 203 ff. seine Lehre von der Welt 208 ff. die Menschwerdung des Logos 216 ff. 236 f. Seele und Leib Christi 220. 222 ff. 566 ff. 653. Wiederbringung aller Dinge 230 ff. allgemeiner Character und Princip seines Systems 233 ff. die Schüler des Origenes und ihre Lehre 307 ff. Origenes von Augustin bestritten 899. 902. 929 ff. 943.

Ormuzd, I, 20 f.

Osiander, Andreas, seine Lehre von der Rechtfertigung und von der Person Christi, III, 243 ff. vom Wort Gottes 256 f. sein Verhältniß zu Schwenkfeld 246. 250. 251.

Osiander, Lucas, III, 452.

Osiris, seine Bedeutung, I, 23 ff.

Ossener, I, 157.

Osterodt, Socinianer, III, 173.

P.

Paraklet, der montanische, I, 159 f.

Patripassianer, I, 244.

Paul von Samosata, seine Christologie, I, 203 ff. 306. sein judaistischer, dualistischer Standpunct 304 f. bei späteren kirchlichen Erscheinungen zur Sprache gebracht 347 ff. 544. 570. 590. 625. 696. 721. III, 53. 164.
Paulinus, Patriarch von Aquileja, II, 169. 738.
Paulus, der Apostel, seine Christologie, I, 82 ff. seine Lehre vom h. Geist 86 ff.
Paulus von Emisa, I, 795.
Persische Religion, ihre Dreieinigkeitslehre, I, 19 ff.
Petau, I, 110.
Peter d'Ailly, II, 874.
Peter, der Gerber, II, 62.
Petrus Lombardus, seine systematische Behandlung des Dogma's, II, 356. 575 ff. seine Darstellung der Trinitätslehre 548 ff. Widerspruch gegen dieselbe von Seiten des Abts Joachim 552 ff. seine Lehrweise von der Menschwerdung 554 ff. Widerspruch gegen dieselbe 562 f., namentlich von Seiten Johann's von Cornwall 564. der Lombarde über die Seligkeit des Menschen 853 f.
Petrus Martyr, III, 410.
Petrus von Kalliniko, Patriarch von Antiochien, seine Trinitätslehre, II, 29 ff. widerlegt den Niobiten Stephanus 95.
Pfaff, III, 357.
Philo, seine Lehre von Gott und vom Logos, I, 59 ff. die Grundlehre des philonischen Systems 73 ff. Verhältniß der philonischen Logoslehre zur johanneischen 93 ff. die gnostischen Systeme in ihrem Verhältniß zum philonischen 138 ff. 147 f.
Philogonius, Bischof von Antiochien, I, 339.
Philoponus und seine Lehre, II, 13 ff. Beurtheilung derselben 19 ff. 25 f. Einfluß der aristotelischen Philosophie auf seine Trinitätslehre 15. 20 ff. 27 ff. vertheidigt die Weltschöpfung 28.
Philosophie, Verhältniß derselben zur Theologie seit der Reformation, III, 12 f. 465 ff. 597 ff.
Philostorgius, der Arianer, I, 384.
Philoxenus, Monophysit, seine Christologie, II, 44 ff. 64.
Photinus, I, 478. 484. seine Lehre 542 ff.
Photius, II, 172. 196.
Phthartolatren, über den Leib Christi, II, 74 ff. 912.

Pierius, seine Logoslehre, I, 308.
Pietismus, sein Character und seine geschichtliche Bedeutung, III, 622.
Piper, I, 189.
Planck, III, 253 f. 620.
Plato, seine Theologie, seine Lehre von der Weltschöpfung und vom Verhältniß Gottes zur Welt, I, 38 ff. Inhalt des Timäus 40 f. das Mangelhafte des Platonismus 44 f. der Platonismus bei den Alexandrinern 64 f. 76 f. bei den Gnostikern 139. 147 f. bei den ältesten Kirchenvätern 191. 192. bei Origenes 234. 242. und seinen Schülern 309. 317. Gegensaz der aristotelischen und platonischen Denkweise in den arianischen Streitigkeiten 387 ff. in Beziehung auf die Streitfrage des Nominalismus und Realismus, II, 416 ff. platonischer Character der orthodoxen nicänisch-athanasianischen Trinitätslehre 23. 27. die platonische Weltanschauung im Uebergang zur christlichen bei Johannes von Damaskus 187. Verwandtschaft des Monophysitismus mit dem Platonismus 206. 247. der spätere Platonismus und die Negativität seiner Gottesidee 206. 323. Unterschied des neuplatonischen Standpuncts vom christlichen 256 ff. die platonische Trinitätslehre 258 ff. die quantitative Betrachtungsweise des Platonismus 261 ff. der Platonismus des Scotus Erigena und sein Hinausgehen über diesen Standpunct 292 f. 307. 317. 323. 366. 370. 380. III, 824 f. Plato bei Abälard 461 f. 468. 485. Platonisches im Schöpfungsbegriff des Thomas von Aquino 722. Platonisches in der Anschauungsweise des Servet, III, 100 ff.
Plotin, I, 508. seine Gottesidee, II, 207. seine Trinitätslehre 256.
Pneumatomachen, I, 483.
Porphyrius, II, 416.
Prädestinationslehre Calvin's, III, 40. der Gegensaz der Arminianer gegen dieselbe 190. der Widerspruch von Seiten der Socinianer 334 f. und der altprotestantischen Dogmatiker 355 f.
Präexistenz Christi, ob bei Paulus, I, 84 f. wie gefaßt bei den apostolischen Vätern 133 ff. bei Beryll 288. bei Paul von Samosata 395 ff.
Praxeas, seine Lehre von der Person Christi und vom h. Geist, I, 245 ff. 280 f. III, 726. sein Verhältniß zum Montanismus, I, 253 f.
Priscilla, I, 159.

Poiret, Trinitätslehre, III, 315 ff.
Proklus, der Neuplatoniker, I, 37. II, 28. Verhältniß des Areopagiten zu ihm 206. 251 ff. seine Trinitätslehre 258.
Proklus, Gegner des Nestorius, II, 62.
Pseudoclementinen, s. clementinische Homilieen.
Pyrrhus, Patriarch von Konstantinopel, II, 102. 117 ff.

Q.

Quäcker, ihre Lehre, III, 295 ff.
Quenstedt, III, 331. 336. 340. 347. 349. 361. 668.

R.

Rationalismus, der kant'sche, III, 782 ff. Tieftrunk 783 ff. Stäudlin 786. Wegscheider 787 f. Röhr 788 f. de Wette 788. 795 ff. Kritik der rationalistischen Christologie 792 ff. 800.
Räubersynode, die, I, 805 ff.
Raumer, II, 867.
Raymund von Sabunde, II, 886 ff.
Realismus, s. Nominalismus.
Reformation, Vorläufer derselben, II, 898 ff. Character derselben, namentlich im Gegensaz gegen die Scholastik, III, 5 ff. 465 ff. 599. Stellung derselben zur Trinitätslehre 9 ff. 24 ff. 220. 328. die Gottesidee der Reformatoren, Gott als die absolute Causalität 30 ff. 220.
Reinboth, über den Ausgang des h. Geistes, III, 396.
Reinhard, III, 801.
Rettberg, I, 569. II, 871.
Reusch, Trinitätstheorie, III, 590 ff. 700. 701.
Richard von St. Victor, über Glauben und Wissen, II, 350 f. seine Argumentationsweise für das Daseyn und Wesen Gottes 521 ff. seine Trinitätslehre 528 ff. 536 ff. ihr speculativer Werth 544 ff.
Roderich von Arriaga, gegen die Trinitätslehre des Durandus, III, 300 ff. 306 f. 311.
Röhr, III, 788 ff.
Roscellin, sein Widerspruch gegen den orthodoxen Trinitätsbegriff, und Anselms Widerlegung, II, 400 ff. Roscellin's Nominalismus 406 ff.

Rupert, Abt von Deutz, II, 834 f.
Rupp, I, 389.
Ruysbroek, II, 886 ff.

S.

Sabellius, seine Trinitätslehre, ihre speculative Bedeutung und geschichtlicher Zusammenhang, I, 256 ff. 305. ihre Verbreitung 309. vom alexandrinischen und römischen Dionysius bekämpft 309 ff. 313. πρόσωπον und ὑπόστασις 446 f. später zur Sprache gebracht aus Veranlassung des Marcellus 526. 530. 537. des Photinus 544 f. des Apollinaris 640. des Damianus, II, 30. des Hobbes, III, 313. und neuester Trinitätsverhandlungen 943 ff. die sabellianischen Ideen erneuert von Gruner u. A. 698 ff. 718.
Salomonische Sprichwörter, I, 55 ff. Salomonische Weisheit 56 f.
Sanggha, im Buddhaismus, I, 18.
Sansara, im Buddhaismus, I, 16 ff.
Sardica, Synode zu, I, 484. 550.
Sartorius, III, 464. 942.
Schaller, III, 988 ff.
Schelling, die theologischen Grundideen seines Systems, III, 806 ff. seine Lehre von Gott 808 ff. 819 f. von der Menschwerdung und vom Gottmenschen 815 f. 964.
Schlegel, III, 705.
Schleiermacher, sein Verhältniß zu seinen Vorgängern, III, 842. und den theologischen Gegensätzen seiner Zeit 856 f. Lehre von Gott 843 ff. Trinitätslehre 852 ff. Christologie 857 ff. Kritik derselben 863 ff. 965. 969. Das Allgemeine des schleiermacher'schen Standpuncts 886 f. Schleiermacher und Kant 872 ff. Schl. und Hegel 934 f. Schl. und Spinoza 842. 849. 850 f. 859. Schl. über Sabellius, I, 257. 258. 264. 265. 271. über Beryll 284 ff. 291 ff. über Dionysius 310. über den Arianismus 333.
Schmidt, III, 868 ff.
Schmidt, über den Buddhaismus, I, 13.
Schöpfung, s. Weltschöpfung.
Scholastik, ihr Character, II, 345 ff. III, 3 ff. ihre Aufgabe, II, 348 ff. Methode 351 f. Bedeutung der aristotelischen Philosophie für die Scholastik 353. dualistischer Character der Scholastik 354. Die Scholastik die Entzweiung des Glaubens und Wissens 877 ff. Die

systematische Behandlung des Dogma's 355 ff. 575 ff. Die Idee des absoluten Subjects 366. Die scholastische Mystik 367 f. Scholastik und Mystik 880 f. Die Studien der Scholastik 380 f. Der Zerfall der Scholastik sich ankündigend in Duns Scotus 866 f. 878. ausgebrochen seit und durch Wilhelm Occam 867 ff. 873 ff. 881. Stellung der Scholastik zur Lehre von der Person Christi 787. Der Zusammenhang des Systems der scholastischen Theologie 851 ff.

Schomann, Socinianer, III, 107.

Schott, III, 801.

Schweizer, III, 994.

Schwenkfeld, III, 219 ff. seine Christologie 222 ff. der Grundgedanke und speculative Gehalt derselben 239 ff. der Zusammenhang seiner Rechtfertigungslehre mit seiner Lehre von der Person Christi 244 f. das Verhältniß zwischen Schwenkfeld und Osiander 246. 250. 251.

Scotus Erigena, II, 11. seine geschichtliche Stellung 204 f. sein Verhältniß zum Areopagiten, vermittelt durch Maximus 262 ff. System des Erigena 274 ff. kataphatische und apophatische Theologie, negativer Begriff Gottes 274 ff. der Widerspruch der absoluten Gottesidee mit der Trinitätslehre 277 ff. der Unterschied Gottes und der Welt; die vier Formen der Natur 279 ff. Unterschied des Objectiven und Subjectiven, Seyn und Denken, und der Fortgang des Seyns zum Denken 283 ff. Weltschöpfung 290 ff. 287 ff. 320. 337. der Platonismus des Scotus Erigena und sein Hinausgehen über denselben 292 ff. 307. 317. 323. 366. 370. 380. III, 824 f. seine Lehre vom Menschen, II, 295 ff. III, 260. der Fall des Menschen, die Sünde und der Unterschied der Geschlechter, II, 302 ff. III, 282. die Ursprünglichkeit der Sünde in der menschlichen Natur, II, 305 f. Gottmensch und Menschwerdung 307 ff. 913. der Dualismus des Scotus 315 ff. seine Trinitätslehre 277 ff. 318 ff. die Rückkehr der Welt zur Einheit mit Gott und die Momente dieses Processes 322 ff. das Verhältniß des leiblichen Todes zu diesem Proceß 330 ff. die Lehre des Scotus vom Bösen und die Bedeutung seiner negativen Fassung dieses Begriffs für das ganze System 332 ff. der speculative Gehalt seines Systems 341 ff. seine Ansichten von Amalrich von Bena erneuert 570 ff.

Seiler, über die Gottheit Chriſti und die Trinität, III, 650. 659 ff. 682. 697.
Seleucia, Synode zu, I, 481 f.
Semiarianiſcher Lehrbegriff, I, 471 ff. 482 ff. die Lehre der Semiarianer vom h. Geiſt, I, 493 ff. 519 ff.
Semler, ſeine Anſicht von der Religion, III, 624 ff. 646 ff. ſeine geſchichtliche Stellung 628 ff. 692. ſeine hiſtoriſche Auffaſſungsweiſe des Urchriſtenthums 629 ff. ſein Urtheil über Athanaſius, I, 115 f.
Serapion, Biſchof von Thmuis, I, 494.
Sergius, Patriarch von Konſtantinopel, II, 96 ff.
Servet, III, 54 ff. ſein Widerſpruch gegen die orthodoxe Trinitätslehre 55 ff. ſein Widerſpruch gegen die orthodoxe Chriſtologie und die Entwicklung ſeiner eigenen Theorie von der Menſchwerdung 62 ff. 77 ff. 95. 101 ff. ſeine Gottesidee 67 ff. 221. ſein Begriff vom h. Geiſt im Unterſchied vom Vater und Sohn 81 ff. ſeine Anſicht vom Chriſtenthum überhaupt 90 ff. der innere Zuſammenhang im Syſteme Servets 93 ff. 221. das platoniſche Element in ſeiner Anſchauungsweiſe und ſeine Verwandtſchaft mit Apollinaris 100 ff.
Severus, Patriarch von Antiochien, Monophyſit, II, 44. 47 ff. 73 ff. die Severianer in ihrem Verhältniß zu den Julianiſten und Orthodoxen 82 ff. 912.
Shaftesbury, III, 608 f.
Sigwart, III, 501.
Sirach, I, 56 f.
Sirmium, die ſirmiſchen Glaubensformeln, I, 480 ff.
Siwa, I, 9 ff.
Sixtus, römiſcher Biſchof, I, 792.
Socin, Fauſtus, und der Socinianismus, III, 104 ff. ſein Standpunct 105 ff. über das Weſen der Religion 108 ff. ſeine Gottesidee 111. 123 ff. über Willensfreiheit 117 ff. Trinitätslehre 126 ff. Polemik gegen die orthodoxe Chriſtologie 128 ff. poſitive Theorie der Socinianer 138 ff. 221. 227. der raptus Christi in coelum 172 ff. die Verhandlungen zwiſchen Fauſtus Socinus und Davidis über die Anrufung Chriſti 144 ff. Grundgedanke und Character des Socinianismus 158 ff. 183. 221. 599 f. Unterſchied des Socinianismus und des Proteſtantismus 162 ff. 600 ff. die ſoci-

nianische Exegese 165 ff. Socin's Erklärung des joh. Prologs 169 ff. die socinianische Lehre vom h. Geist 181 ff. vgl. Crell.
Sohn, Lehre vom Sohn, s. Logos.
Sophia, s. Weisheit. Sophia Achamoth bei Valentin, I, 141 f.
Sophronius, Patriarch von Jerusalem, II, 91 f. 99. 101 ff. sein Synodalschreiben gegen den Monotheletismus 114 ff.
Souverain, I, 117. III, 650.
Spener, III, 622.
Spinoza, II, 525. Darstellung seines Systems, III, 495 ff. 546 ff. 552. 556. 561. 585. 833. Spinoza und Böhme 541 ff. Spinoza und die orthodoxe Theologie seiner Zeit 543 ff. Sp. und der englische Deismus 602 f. Sp. und Schleiermacher 842. 849. 850 f. 859. der Gegensaz des leibniz'schen Systems gegen das spinozistische 546 ff. 556.
Stankaro, Antitrinitarier, III, 105 ff.
Stark, I, 117.
Stäudlin, III, 786.
Steffens, I, 876.
Stephanus, Stifter der Neobiten, II, 92.
Steudel, III, 658. 803 ff.
Stoiker, I, 268. 272.
Storr, Standpunct seines Systems, III, 651 f. über das Verhältniß der Vernunft zur Trinitätslehre 655 ff. seine Lehre von der Person Christi und der Trinität 669 ff. gegen Kant 781 f.
Strauß, III, 833. 849. 850 f. 970. 971 ff. 977. 992 f.
Stuhr, I, 13 f.
Subjectivität, Standpunct der Subj. im Heidenthum, I, 6. 8 f. im Christenthum 105. im Arianismus 356. in der Reformation 105 f. III, 5 ff. 108. Fassung derselben in der ägyptischen Religion, I, 25 f. in der griechischen Religion 28 ff.
Sünde, s. das Böse.
Supranaturalismus, III, 801 ff.
Suso, Mystiker, II, 886 ff.
Swedenborg, seine Trinitätslehre, III, 718 ff. die Grundbegriffe seiner Theologie und seiner Lehre von Gott 728 ff. 734 ff. seine Lehre vom Gottmenschen und der Menschwerdung 724 ff. 728. 738 ff. seine Schrifterklärung 744. 747 f. Stellung und Character des Swedenborgianismus überhaupt 748 f.

Symbolum Quicunque, II, 33.
Συνάφεια, bei den Antiochenern, I, 711 f. bei Neſtorius 737. 754. 771 ff.
Σύγχυσις, in den Streitigkeiten mit Cyrill und Eutyches, I, 762. 805.

T.

Tatian, Logoslehre, I, 165 ff.
Tauler, Myſtiker, II, 886 ff.
Taylor, III, 663.
Tennemann, II, 606.
Tertullian, ſeine Logoslehre, I, 165 ff. ſeine Trinitätslehre 176 f. 201 f. 205. 253. II, 160. Verwandtſchaft derſelben mit der ſabellianiſchen, I, 274. gegen Hermogenes 185 f. 210. gegen Praxeas 245 ff. gegen Valentin für die menſchliche Seele Chriſti 561 ff. ſeine Gottesidee überhaupt 187 ff.
Themiſtius, Diaconus von Alexandrien, Urheber der Agnoëtenlehre, II, 87.
Theodorus, Biſchof von Pharan, Monothelet, II, 108 f.
Theodorus von Mopſueſtia, ſeine Theologie, namentlich ſeine Chriſtologie, I, 699 ff. 717 ff. über das Ausgehen des h. Geiſtes, II, 165 f.
Theodoret, ſeine Stellung im neſtorianiſch-cyrilliſchen Streit, I, 760. 763 ff. 771. 784 f. 805. ſein Eraniſtes oder Polymorphus 807. über das Ausgehen des h. Geiſtes, II, 165.
Theodoſianer, ſ. Severus.
Theodot, der Gnoſtiker, I, 161. Theodot ὁ τραπεζίτης, 275. ὁ σκυτεύς, ſeine Chriſtologie 275 ff.
Theognoſtus, ſeine Logoslehre, I, 307.
Theogonie, griechiſche, heſiodiſche, I, 28 f.
Theologie, deutſche, Verfaſſer derſelben, II, 886 ff.
Theopaſchiten, II, 61 ff.
Theophilus von Antiochien, der Apologet, ſeine Logos- und Trinitätslehre, I, 165 ff. 179. 182.
Theophronius, Biſchof von Tyana, I, 477.
Θεοτόκος, Streitigkeiten darüber, I, 728 ff. 783. 786. 788. II, 136.
Tholuck, III, 622.
Thomaſius, über Origenes, I, 112. 204. 211. 240.

Thomas von Aquino, sein Verhältniß zum Gegensaz des Nominalismus und Realismus, II, 444 ff. seine Methode 352 f. die Anordnung seines dogmatischen Systems 358 ff. über Glauben und Wissen 360 ff. seine Beweise für's Daseyn Gottes 579 ff. Th. gegen Anselm's ontologisches Argument 582 f. über die Erkennbarkeit Gottes 617 ff. die göttlichen Eigenschaften 668 ff. sein substantieller Begriff Gottes, Gott als das Seyn, die Substanz 634 ff. Vergleichung seines Standpuncts mit dem scotistischen in Beziehung auf den Begriff Gottes und der Willensfreiheit 655 ff. 739 f. 786 f. 864 f. 916. sein Schöpfungsbegriff 716 ff. Thom. über die Ewigkeit der Welt 728 ff. III, 352. über die Vollkommenheit der Welt, II, 731 f. über das Böse 732 ff. über Prädestination und Verwerfung 736 ff. seine Lehre von der Weltregierung 740 ff. von der Möglichkeit des Wunders 745 ff. Kritik der thomistischen Wundertheorie 747 ff. seine Trinitätslehre 684. 708 f. seine Ansicht vom Verhältniß des natürlichen Gottesbewußtseyns zur Trinitätslehre 697. Thomas über den Ausgang des h. Geistes 705 f. seine Engellehre 753 ff. 762 ff. 765 ff. seine Ansicht vom Fall der Engel 769. 777. 782 ff. Vergleichung derselben mit derjenigen des Duns Scotus 776 ff. 786 ff. Th. über den Ursprung des Bösen in Beziehung auf den Fall der Engel 770 f. 777 f. Th. über die Menschwerdung 789 ff. über die Person Christi 795 ff. die communicatio idiom. 816 ff. über die Adoption Christi 838 ff. die Seligkeit als Anschauen Gottes 857 ff.

Thumm, III, 452.

Tieftrunk, III, 783 f.

Timotheus Ailuros, II, 42 f.

Töllner, III, 662. 692.

Toland, Deist, III, 607. 609.

Toledo, dritte Synode zu, II, 167.

Tradition, I, 499 ff.

Trechsel, II, 22.

Trifolius, Presbyter, II, 71.

Tritheismus, I, 313 f. 449. Zusammenhang des Trith. mit dem Monophysitismus, II, 6. 13 ff. Philoponus 13 ff. Einfluß der aristotelischen Philosophie auf tritheistische Theorieen 15. 20 ff. 23 ff. 27 f. Streitigkeiten über den Trith. 29 ff. Damianus 29 ff. Roscellin 400 ff.

Tauler, I, 494 f.
Tübinger Theologen, ihr Streit mit den Gieſſenern, III, 450 ff. ihre Unterhandlungen mit dem griech. Patriarchen 392 f.
Tweſten, III, 377. 946. 956 ff.
Typhon, I, 24.

U.

Ubiquität, Streit über die, III, 399 ff. 410 ff. 413 ff. 415 ff. 425 ff. 437 ff.
Ullmann, I, 287. 291. 294. 595 ff. II, 912. III, 995.
Unitarier, I, 243 ff. III, 46 ff.
Uranos, in der griechiſchen Religion, I, 30 ff.
Urlſperger, Trinitätslehre, III, 705 ff.
Urſacius, Arianer, I, 481.

V.

Valens, Arianer, I, 481.
Valentin, Gnoſtiker, ſein Syſtem, I, 140 ff. 171. über die Seele Chriſti 561.
Valentin, Apollinariſt, I, 605. 607.
Vasquez, III, 304 f.
Vater, I, 798 f.
Vernet, III, 692.
Victoriner, Stellung der beiden, in der Entwicklungsgeſchichte der Scholaſtik, II, 520 f. vgl. Richard, Hugo von St. Victor.
Vigilius, von Tapſus, II, 60.
Vitalis, Apollinariſt, I, 647.
Voëtius, III, 460.

W.

Walch, der Jüngere, I, 114. 584. 644. 781. II, 139. 147 f.
Walther von St. Victor, II, 564.
Wegſcheider, III, 787 f.
Weigel, Valentin, ſeine Lehre, III, 257 ff. 281.
Weisheit, die göttliche, als Offenbarungsprincip im A. T. I, 54 ff. ob von Philo mit dem Logos identificirt 70. in den clementiniſchen Homilien 149 ff. 153. 157. S. Sophia.
Weiſſe, III, 931. 948 ff. 995.
Weltſchöpfung, Tertullian und Hermogenes, I, 184 ff. Origenes und Methodius 208 ff. 238 ff. Sabellius 263. vgl. Logoslehre. Auguſtin, I, 889 ff. Ewigkeit der Welt im Platonismus, beſonders bei den Neuplatonikern, II, 27 f. Philoponus gegen Proklus 28. Scotus Erigena 279 ff. 287 ff. 320. 337. Weltſchöpfung aus Nichts bei Anſelm 384 ff. der Schöpfungsbegriff des Thomas von Aq. 716 ff. derſelbe über die Ewigkeit der Welt 728 ff. der Schöpfungsbegriff Alberts des Großen 723 ff. des Duns Scotus 726 ff. der Letztere über die Ewigkeit der Welt 730 f. Servet, III, 98. Crell 205. die altproteſtant. Dogmatiker 351 f. Daub 831. 836.
Weſſel, ſeine Lehre von Gott, der Dreieinigkeit und Menſchwerdung, II, 905 ff. ſeine Stellung zur Scholaſtik 910 f.
Whiſton, III, 609. 612. 685.

Wickliff, seine Lehre von Gott und der Dreieinigkeit, II, 899 ff.
Wilhelm von Champeaux, Realist, II, 422 ff.
Winkelmann, III, 452.
Wischnu, I, 9 ff.
Wissowatius, Socinianer, III, 203. 575.
Wolf, seine natürliche Theologie, III, 577 ff. die wolfianischen Theologen 590 ff.
Wolzogen, III, 176.
Wort Gottes, im A. T., I, 52 ff.

Y.

Υἱὸς θεοῦ, bei den Synoptikern und bei Paulus, I, 80 ff. verschiedene exegetische Erklärungen dieses Begriffs, III, 704.

Z.

Zeller, III, 628. 859. 931.
Zeno, sein Henotikon, II, 38 ff.
Zephyrius, römischer Bischof, I, 279, 283.
Zeruane Akerene, I, 20.
Zeus, seine Bedeutung in der griechischen Religion, I, 29 ff.
Ziegler, I, 492. II, 170.
Zoroastrische Religion, ihre Dreieinigkeitslehre, I, 19 ff.
Zwingli, Gott als absolute Caufalität, III, 30 f. das Verhältniß der Naturen in Christo, gegen Luthers Ubiquitätslehre 400. ff.

Druckfehler.

Bd. I.:

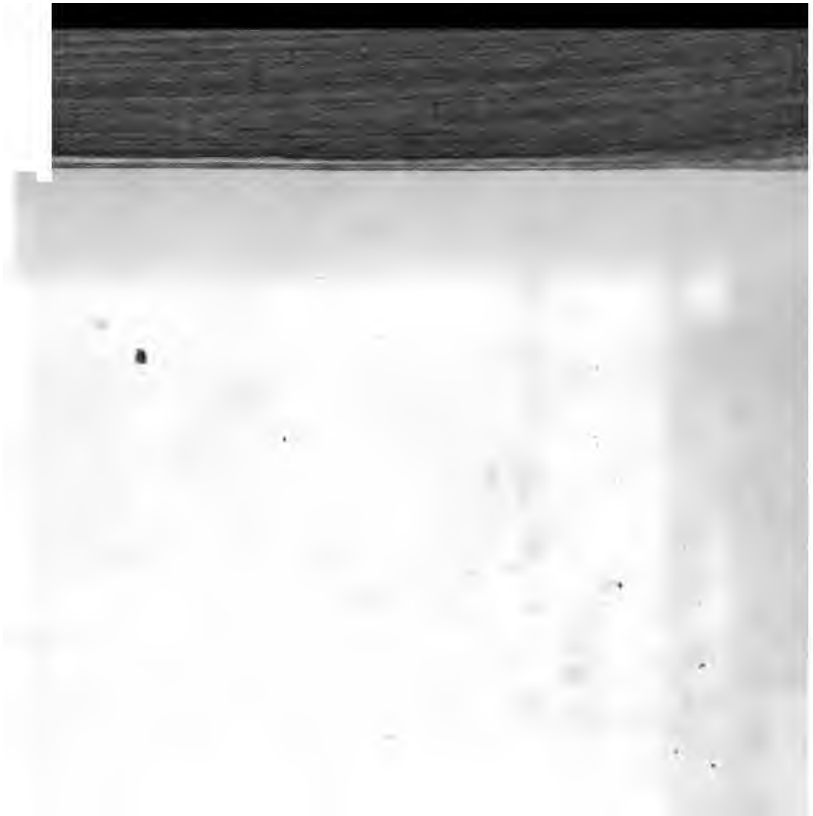
S.	831	L.	4 v. u.	l. st. dieselbe: diese Sendung
—	940	L.	7 v. u.	ist das Comma nach „Römern" zu streichen
—	941	L.	5	l. den st. dem

Bd. II.:

S.	28	Anm.	L. 11	l. δυαδιεξόδως
—	33	L.	6 v. u.	l. lateinischen
—	41	L.	9 v. u.	l. hätten
—	50	Anm. 14.	L. 1 v. u.	l. μιᾶς
—	57	L.	4	l. widerstreite
—	104	L.	6 v. u.	l. st. des zweiten „unvermischt": ungetheilt
—	133	L.	3	l. wies
—	154	L.	12	l. ist?
—	160	Anm. 2.		l. spiritum st. filium
—	173	Anm.	L. 1	l. ὑπεροχῇ u. ᾧ
—	250	L.	9. v. u.	l. des Erlösers.
—	263	L.	2.	l. Areopagite
—	266	Anm.	L. 3	l. τὸν ἐν st. τὴν ἐν
—	318	L.	3	l. st. ihr: ist
—	448	Anm.	L. 3 v. u.	l. dist.

S. 509 L. 8 l. Rheims
— 512 L. 7 l. demnach
— 633 L. 8 l. das Unendliche für das Endliche
— 772 L. 7 v. u. iſt das Semic. nach „Gott“ zu ſtreichen
— 812 Anm. l. ly „omnia“
— 847 L. 18 l. ſomit er
— 853 L. 3 l. Mittel ſt. Willen
— 869 L. 3 v. u. l. Vergleichung.

Bd. III.:

S. 69 L. 9 iſt „aber“ zu ſtreichen
— 135 L. 1 l. Gottheit Chriſti
— 142 L. 6 l. es ſt. er
— 154 L. 3 l. wieder ſt. weiter
— 238 L. 10 l. trennende
— 300 Anm. L. 17. l. essentiae
— 355 L. 19 l. weiß ſt. iſt
— 398 L. 6 v. u. l. der
— 409 L. 4 v. u. l. menſchlichen
— 412 L. 3 v. u. l. ſich hinwegzuſezen
— 431 L. 5 l. der göttlichen Natur an die menſchliche
— 577 Anm. L. 4 l. des
— 579 L. 3 l. Unendliche.
— 581 Anm. L. 16 l. entgeiſtigte u. L. 18 l. richtiger
— 583 Anm. L. 11 l. omnimodam
— 584 Anm. L. 17 l. Weſen, abgeſehen — Seele,
— 585 Anm. L. 2 v. u. l. das
— 586 L. 2 l. ſeiner
— 588 L. 3 l. will,
— 590 L. 10 iſt nach „ſah,“ noch zu ſezen: nichts weiter zu ſagen,
— 595 Anm. L. 3 l. debent
— 599 L. 9 l. ſchüttert u. L. 8 v. u. l. forderte
— 600 L. 4 v. u. l. ernſte
— 601 L. 6 v. u. l. fortgeführt
— 603 Anm. L. 4 l. objectivern
— 608 L. 3 l. dieß die u. L. 7 v. u. Shaftesbury

— 705 iſt zu den Schriften Urlſperger's noch hinzuzuſezen die mir erſt ſpäter zugekommene: Urlſperger's kurzgefaßtes Syſtem ſeines Vortrags von Gottes Dreieinigkeit u. ſ. w. 1777. und aus derſelben zu S. 713 in Anſehung des Verhältniſſes des Sohns zur Welt und zum Menſchen noch zu bemerken, daß Urlſperger a. a. O. S. 130 f. auch von einem Original der Menſchengeſtalt ſpricht, welches von Ewigkeit im Sohne da geweſen und nach welchem hernach auch im Aeuſſern Gott den Menſchen gebildet habe.